AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

Birikim

- iran -II- / iran'daki toplumsal muhalefet güçleri: kimlerdir, neler istiyorlar / sosyalizm "kamboç sosyalizmi"nden kurtulurken / kamboçya ulusal kurtuluş için birleşik ulusal cephesi (CNUFNS) programı / kıbrıs üzerine bir açık oturum / emperyalist barıştan sınıflar savaşına /
- abdi ipekçi'den sonra durum
- şiirler
  can yücel
- faşizm ve ideoloji -II-
  ernesto laclau
- ideoloji ve örgüt
  murat belge
- marksist kültür teorisinin uygulanması üzerine notlar
  tim patterson
- yavuz sabuncu'ya cevap / "50. yılda laiklik" sempozyumunun ardından / bir mektup / politik çocuk kitabı dolayısıyla / "bir ölümün toplumsal anatomisi" ve düşündürdükleri

48

BİRİKİM YAYIMCILIK KOLL.ŞTİ.

ŞUBAT 1979
30 LİRA

Birikim

AYLIK SOSYALİST
KÜLTÜR DERGİSİ
ŞUBAT 1979
CİLT 7 / SAYI 48

İRAN -II- / İRAN'DAKİ TOPLUMSAL MUHALEFET GÜÇLERİ: KİMLERDİR, NELER İSTİYORLAR / SOSYALİZM «KAMBOÇ SOSYALİZMİ»NDEN KURTULURKEN / KAMBOÇYA ULUSAL KURTULUŞU İÇİN BİRLEŞİK ULUSAL CEPHESİ (CNUFNS) PROGRAMI / KIBRIS ÜZERİNE BİR AÇIK OTURUM / EMPERYALİST BARIŞTAN SINIFLAR SAVAŞINA / ABDİ İPEKÇİ'DEN SONRA DURUM — **5**

ŞİİRLER — **33** — **CAN YÜCEL**

FAŞİZM VE İDEOLOJİ -II- — **38** — **ERNESTO LACLAU**

İDEOLOJİ VE ÖRGÜT — **39** — **MURAT BELGE**

MARKSİST KÜLTÜR TEORİSİNİN UYGULANMASI ÜZERİNE NOTLAR — **55** — **TIM PATTERSON**

YAVUZ SABUNCU'YA CEVAP / «50. YILINDA LAİKLİK» SEMPOZYUMUNUN ARDINDAN / BİR MEKTUP / POLİTİK ÇOCUK KİTABI DOLAYISIYLA / «BİR ÖLÜMÜN TOPLUMSAL ANATOMİSİ» VE DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ — **63**

79

Birikim

Sahibi
Birikim Yayımcılık Kollektif Şirketi adına
M. Kâmil Yüksel

Yazı İşleri Sorumlusu
Ömer Laçiner

Yöneten
Murat Belge

Kurucular
Onat Kutlar, Murat Belge,
Ömer Laçiner, Can Yücel

Teknik Sorumlu
Ferit Erkman

Yönetim Yeri
Ankara Caddesi, Güncer Han 45/18 Sirkeci
İstanbul. Tel.: 27 89 58

Yazışma Adresi
P.K. 538 Sirkeci

Abonesi
Yıllık 300 TL., Altı aylık 150 TL.
Dış ülkelere Yıllık 600 TL., Altı aylık 300 TL.

Posta Havalesi
P. Çeki Hesap No: 92891

İlân
Tam sayfa 800 ● ½ sayfa 400 TL. ● ¼ sayfa 200 TL.

Dizgi / Baskı
Kent Basımevi

Kapak Baskısı
Reyo Basımevi

Cilt
Ergün Ciltevi

Genel Dağıtım
Birikim Yayımcılık Koll. Şti.
ANKARA / AYDIN SAMİ
İSTANBUL / ÖZGÜR DAĞITIM

Basıldığı Tarih
15/ŞUBAT/1979

Gönderilen bütün yazılar yazı kurulunun kararıyla basılır. Basılmayan yazılar geri alınabilir, gönderilmez. Yayımlanan yazı ve resimler kaynak gösterilerek aktarılabilir.

İlk sayımızdan bu yana, **Birikim** imzalı bu yazılarda bir aylık siyasal ve toplumsal gelişmelerin analizini, zaman zaman da muhtemel gelişmelere baktığımız görece uzun vadeli perspektifleri tartışmayı kural haline getirmiştik. Son üç sayıdan başlayarak çıkarttığımız «haber-yorum bölümü», şimdiye dek başyazılarda gerçekleştirmeye çalıştığımız bu «siyasal analiz» çabasının büyük bölümünü üstleniyor. Böylece büyük siyasal önem taşıyan tek tek olayları daha geniş bir biçimde ele almak ve aynı zamanda da belirli bir tarihî arka-plan verebilmek açısından önemli bir avantaj elde etmiş oluyoruz. Bundan sonra da bu «avantaj»ı elden geldiğince kullanmayı ve siyasal yorumlarımızı ağırlıklı olarak haber-yorum bölümünde vermeyi tasarlıyoruz.

Geçen ayın Türkiye'deki siyasal gelişmeleri etkilemesi açısından en önemli olayı şüphesiz gazeteci ve yazar Abdi İpekçi'nin öldürülmesiydi. Bu iğrenç faşist cinayetin hangi nedenlerden ötürü herhangi bir «iğrenç faşist cinayetten fazla bir şey» olduğunu, **neyin göstergesi** olduğunu ve ülkenin somut siyasal gelişmelerini hangi yönde etkilemek üzere gerçekleştirildiğini «Türkiye'de...» bölümümüzde, «Abdi İpekçi'den Sonra Durum» başlıklı yazıda ele aldık. Geçen sayımızda çıkan ve ayrıca da broşür haline getirilen «Maraş'dan Sonra?» adlı yazıda Türkiye'nin şu anda yaşamakta bulunduğu bunalım ve bu bunalımın muhtemel çözüm biçimleri analiz edilmiş olduğundan, bunları şimdi bir kez daha tekrarlamayı gerekli görmedik. Ve olayı daha önceki çıkarsamalarımızı varsayarak inceledik.

Kamboçya'da Pol Pot yönetimi devrildi. Bu olay sosyalist çevrelerde «sessiz» karşılandı. Sadece kendisini olayda «taraf» olarak gören Sovyet ve Çin yanlısı gruplar olay üstüne «yorum» yaptılar. Sözkonusu sessizliğin sanırız iki nedeni var. Birincisi Kamboç Ulusal Kurtuluş güçlerinin iktidarı ele geçirmesinin doğurduğu kısa sevincin ardından, Komünist Partisi'nin belirleyiciliğindeki Kamboç yönetimi, yorumu sosyalist terimlerle çok güç yapılabilecek uygulamalara girişmiş ve genel bir şaşkınlık yaratmıştı. Daha sonra Vietnam-Kamboçya çatışması alevlenmiş, bu çatışmada SSCB ve ÇHC'nin aldığı tavırlar benzer bir «yorum zorluğu»nu doğurmuştu. Böylece de Kamboçya sorununda yorum yapmak, bir tarafın yanında yer alınıyor görüntüsü verdiğinden, konu bir kenara bırakılmıştı. İkincisi, özellikle Kamboçya tarihi ve bu ülkedeki toplumsal gelişmeler konusunda hayli bilgisiziz; bu da yine yorum yapmayı güçleştiriyor. 45. (Kasım 1978) sayımızdaki, bir «Güneydoğu Asya sorunu»ndan söz eden yazımızdan sonra, bu sayımızda bu konuda ikinci bir yazı yayımlıyoruz. Bundan amaç, bu konudaki yorum sıkıntısını bir ölçüde gidermek olduğu kadar, ne derece «sevimsiz» olursa olsun sorunu da üstlenmeye çalışmak.

İran'da izlediğimiz, en azından nicelik açısından benzersiz toplumsal kaynaşma, Şah'ın gidişi, Humeyni'nin gelişi, emperyalizmin bu «ileri karakol»unda bir İslam Cumhuriyeti'nden söz edil-

mesi... bütün bunlar yalnız CİA'yı değil dünya sosyalistlerini de çok hazırlıksız yakaladı. 46/47. (Aralık 78 / Ocak 79) sayımızda İran'daki ekonomik, toplumsal durum hakkında genel bilgileri içeren bir yazı yer almıştı. Bu sayımızda ise daha somut gelişmeleri konu alan bir yazı yayımlayarak, muhtemel gelişmeleri ve özellikle halk hareketinin geleceğini irdelemeye çalıştık. Ülkemiz devrimcilerinin tanıdığı ve bu sayımızda bir de yazısı yayımlanan sosyalist gazeteci ve yazar Fred Halliday'ın İran üzerine bir kitabını yayıma hazırlıyoruz. Bu kitap İran'daki toplumsal olayın anlaşılmasına katkıda bulunacak geniş bir bilgi malzemesi sunabilecektir.

Elinizdeki sayı yayıma hazırlanırken **Birikim**'e sol basından iki eleştirinin yöneltildiğini görmüştük. Birincisi **Ülke** dergisinin 6. (Ocak / Şubat / Mart 1979) sayısında, ikinci de **Yurt ve Dünya** dergisinin 13. (Ocak 1979) sayısında çıkan iki yazıdan söz ediyoruz. Bu eleştiriler elimize geçtiğinde Şubat sayımızın yazıları karara bağlanmış ve hazırlanmış bulunduğundan sözkonusu iki eleştiriye cevap vermeyi geciktirmek zorunda kaldık. Ama bunun sağladığı bir de yarar oldu: **Yurt ve Dünya** yazarı Ömür Sezgin eleştirisinde, Doğu Avrupa Komünizmi Özel Sayımızın kendi eleştirisini tamamladıktan sonra eline geçtiğini, eğer buradaki yazıları daha önce okuma imkânı bulmuş olsaydı eleştirel tavrının da daha değişik olacağını söylüyor. Eğer adı geçen sayımızdaki yazılar kendisine daha yeni veya daha geniş eleştiri fırsatı verecekse **Yurt ve Dünya**'da çıkan eleştirisine eklemek istediği noktalar, oradaki eleştirisinde değiştirmek, geliştirmek istediği yerler varsa, dergimize söyleyeceği yeni sözleri içeren bir yazı göndermesini bekleriz. Bu noktayı Sezgin'e gönderdiğimiz mektupta da belirttik. Bu yazı, bizim **Ülke** ile **Yurt ve Dünya**'da çıkan eleştirilere vereceğimiz cevapların da yer alacağı gelecek (Mart) sayımızda yayımlanacaktır.

Birikim

Uluslararası
Olaylar ve Sorunlar

İRAN -II-

İran'da asıl «olay» şimdi başlıyor!

Muhalefet, aydın çevreler, üniversite ve parlamentoda ilk kıvılcımlarını çaktıktan sonra, her gün içinden onlarca kişiyi kurban vermesine rağmen durmak bilmeyen bir kitle hareketi haline gelmişti. Ve bu hareketi ne makineli ateşleri, ne sıkıyönetimler, ne askerî hükümetler, hiçbir güç durduramadı. Halk hareketi, gerçi binlerce ölü verdi, fakat İran toplumunu da geri dönülemeyecek bir noktaya getirdi.

Bu nokta, İran'daki toplumsal olayın çözüme ulaşması noktası değil. Mücadele ancak bu noktadan sonra asıl açıklığı, çıplaklığıyla gerçekleşecek. Mücadelede taraflar daha belirgin, çıkarlar daha net görülür, tavırlar daha kesin olacak.

Şimdiye kadar görülen, Şah'da cisimleşen bir devlete karşı İran halkının başkaldırdığıydı. Türlü yoksunluklara, sefalete, aşağılanmaya ve baskıya mahkum edildiği bir düzene karşı halk ayaklanıyordu. Hedef açıktı: «Şah gitsin!»

Ve Şah gitti. Ama epey öncesinden belliydi ki, bu gidiş anı, İran'daki toplumsal mücadelenin bir *varış* noktası değil ancak bir *dönüm* noktası olabilirdi. Peki, neydi bu dönüm noktasının özellikleri? Nereden nereye «dönülüyordu»?

Bu soruları, «Şah neyi temsil ediyordu?» veya «Artık neyi temsil edemiyordu?» diye sormak daha açıklayıcı olacak. Bu cevaplandırıldığında, Şah'ın «gitmesi»nin anlamı daha bir açığa çıkacak.

46/47. (Aralık 78/Ocak 79) sayımızda yer alan, İran üzerine yazımızda, İran'ın kapitalistleşme sürecinin önünde engel haline gelen bir zümreden söz etmiştik. Bu zümre, sivil veya askerî bürokrasinin üst kademelerinden, servetini ticaret, aracılık, faizcilik gibi yollardan veya devlet gelirlerinden şu ya da bu biçimde (yolsuzluk çeşitleri, rüşvet v.b.) pay alarak edinen bir asalak tabakadan meydana geliyordu. Zenginliklerini üretken biçimde sanayie yatırmaktansa lüks tüketime v.b. yönelen bu zümrenin, bu imtiyazlı konumunu koruması, devletin «müteşebbis yaratma» çabaları içersinde olduğu bir dönemde, oldukça aykırılaşmıştı. Şah, bir yandan bu zümre mensuplarını sahip bulundukları konumlardan uzaklaştırırken; ve yavaş yavaş da olsa yükselen sanayici burjuvaziye taviz verirken, öbür yandan da kapitalistleşme süreciyle birlikte devletin toplum üzerindeki denetiminin sarsılmaması için bu yeni sınıfın tümüyle kendi —yani devlet— denetiminde biçimlenmesine çalışıyordu. (bk. *Birikim* 46/47, s. 16) Pek önemli bir sermaye birikimine sahip olmayan İran burjuvazisinin ekonomik bakımdan yoğun devlet desteğine muhtaç oluşu bu denetim için elverişli bir bağın sanayicilerle devlet arasında kurulmasını sağlıyordu. Anlaşıldığı kadarıyla, bu ögelerin hakim olduğu bir kapitalistleşme süreci, Şah'ın dayanağı olma niteliklerini hiçbir zaman yitirmeyen o asalak zümrenin, yerlerini zorunlu olarak koruyan mensupları (bir kısım üst bürokrat, ordunun yüksek yöneticileri v.b.) ile, gelişen fakat Şah'la (devletle) yakın, sıkı bağlar içinde bulunan bir büyük sermaye kesiminin aşırı zenginleşmesine yol açtı. Ancak bu arada, dışa bağımlılık ile devletin toplumun bütün kesimleri üzerindeki mutlak denetimini başlıca eleştiri konuları yapan bir orta burjuvazinin gelişmesi izlendi. İran egemen sınıflarının özellikle ABD emperyalizminin evrensel stratejisine uygun bölgesel işlevleri yüklenen devletine karşı bu burjuva kesimi «millî»ci tepkiler gösterdi.

Zaman içinde Şah'lık, Saray *düzeni*, gelişen İran burjuvazisinin karşısında başlıbaşına bir engel haline geldi. İran devleti, gelişen burjuvazinin ihtiyaçlarına cevap verecek düzenlemelere gitmekten, bunun için gerekli önlemleri almaktan çok, Şah'ın şahsında cisimleşen mutlak otoritesiyle, «gelişme»yi *kendisi* yönlendirmek istiyordu. Ve bu devlet, gelişmekte olan bir orta burjuvazi tarafından ancak asalak olarak nitelenebilecek bir elitler zümresini —«Saray çevresi»— besleyen koskoca bir aygıttı.

Emperyalizmin ekonomik ve askerî güç merkezleriyle yakın ilişki içindeki İran egemen zümreleri, bu ilişkiler sayesinde ülke içindeki öteki sınıf ve tabakaların yararlanamadığı imkânlar elde ettiler. Bu, onların palazlanmasına katkıda bulundu, bu kesimlerle toplumun gerikalanı arasındaki uçurumun derinleşmesine yaradı.

Fakat sözkonusu uçurumu asıl derinleştiren, İran'ın yaşadığı kapitalistleşme sürecinin özgül bir yanıdır: Kapitalizmin ilk geliştiği ülkelerin aksine, İran'daki süreç, ekonomik-toplumsal güçlerine göre altalta dizilen tabakalardan oluşan bir genel *burjuvazi piramidi* yaratmamıştır. Boyuna sözünü ettiğimiz egemen kesim dışında kalan bur-

juva tabakaları, o küçük azınlığın yararına bastırılmış; gerçekte gitgide kapitalist piyasa kurallarına göre çalışan, kapitalizmin ekonomik anlayışını, toplumsal değerlerini edinen hayli geniş tabakalar bu gelişmeleriyle uyarsız bir —aşağı— konuma itilmişlerdir. Esnaf, zanaatkârlar, v.b., küçük-burjuvazi (özellikle kentlerin küçük-burjuvaları), her gün işlerine giderken yanıbaşlarında yükselen banka binalarını görmüşler, egemen zümrelerle aralarındaki farkın her gün biraz daha açılmasına tepki duymuşlardır. Ülke politikasında hiçbir etkileri de bulunmayan bu kesimler, bugün dinî nitelikli muhalefet hareketinin belkemiğini oluşturmaktadırlar.

Şimdiye kadar, varlığıyla Monarşi-Cumhuriyet ikilemini gündemin başlıca konusu haline getirten Şah kavga alanından çekilince, hem siyasal düzen tartışması hem de toplumsal mücadelenin öteki konuları, *daha açık sınıfsal* terimlerle ifade edilebilecek, *daha net sınıfsal* tavırlarda somutlaşacaktır. Ekonominin ve toplumsal hayatın görece basit bir yapıya sahip olduğu ve basit temel kurallara göre işlediği bir İran'da, sınıfların ve sınıfsal tavırların üzerine gerilmiş bir zorbalık örtüsü olan Şah'ın gitmesiyle, sınıflar kendilerini daha açık, belirgin *ifade edebileceklerdir*. Bir sınıfsal ayrışma süreci; yani İran'ın bir «modern toplum» olma sancılarıdır, yaşananlar.

«Modern» dünyada, kendilerini *uluslararası bir sistem*'den sorumlu gören Batılı büyük güçlerin evrensel hedefi, bütün ögeleri sistem'in temel mantığına uyarlı yapılara sahip bulunan *birimler* yaratmaktır. Uluslararası emperyalizmin insanlığın büyük çoğunluğunun denetimini ellerinde tutma imkânı verdiği bu güç merkezleri, sözkonusu imkânı gerçekleştirebildikleri her yerde, kapitalizmin bugün ulaşmış bulunduğu aşamaya denk düşen ölçütleri kapitalistleşmekte («gelişmekte») olan ülkelere de kabul ettirmek istemektedirler.

Ayrıca, saptamış oldukları belirli bölgesel ya da daha ufak çapta yerel düzenlemeler gereğince, bir dönem diplomatik, siyasal destek sağladıkları, ekonomik-askerî bakımlardan güçlendirdikleri bazı devletlere karşı bir tutum değişikliği içindedirler. Yıllar yılı gerek ekonomik gerekse siyasal-askerî yönden emperyalist sistem için çok önemli işlevler yerine getirmiş olan bir Ian Smith Rodezya'sı, bugün ABD için adeta modern bir mekanizmanın işleyişini sekteye uğratan eski bir cıvata gibidir. Carter ABD'ye, ayağına kadar gelen Ian Smith'i, onunla görüşmeyi reddederek kapıdan kovmaktadır! Rodezya'nın sosyalizm yolunda ilerleyen veya en azından toplumsal geleceğini emperyalist sistemin dışında arayan bir Zimbabwe olmamasının güvencesini ABD artık «daha fazla baskı» formülünün uygulanmasında görmemektedir. Buradan hareketle, kurtuluş mücadelesi veren gerilla örgütleriyle temaslar yürütülmektedir. Zencilerin bir aletten belki bir parça daha fazla bir şey sayıldıkları Güney Afrika'daki siyah halkın «hakları» her nedense ABD Birleşmiş Milletler temsilcisi Young'ın baş kaygısıdır.

Sınıfların belirgin biçimde ortaya çıktıkları ve fakat istikrarlı bir düzen oluşturacak biçimde uyum içine sokuldukları toplum modeli; modern Batı toplumunu hedefleyen bir gelişme süreci içinde olacak «gelişmekte olan» toplumlar; günümüz uluslararası emperyalist sisteminin *mantığı*, geri-bıraktırılmış ülkelere ilişkin olarak Batılı merkezlerin önüne bu hedefleri koymaktadır.

Bu hedeflerin ögeleri arasında ise, nasıl «eski cıvatalara» yer yoksa, modern satranç taktikleri için elverişli olmayan hantal Şah'lara da yer yoktur. Bu bakımdan ABD yönetiminin bir gün sadık dostu Pehlevî'ye kapıyı göstermek gerekeceğini hesaplamaması imkânsızdır. ABD bu hesabı yapmıştır. Ancak «sistem» için simgesel bir anlam kazanmış olan Şah'ı kapı dışarı etmek ABD'ye imkânsız görünmüştür. ABD, «Şah rejimi»nin gereken köklü değişiklikleri geçirmesi, fakat Şah'ın da Şah olarak kalması gibi bir formüle yönelmiştir. Şah'ın son döneminde giriştiği siyasal «liberalleşme» önlemlerinde ABD'nin belirleyici olduğu söz götürmez. Bu tutumuyla, şişi de kebabı da kurtarmak istemiştir ABD.

Fakat ABD Dışbakanlığı ve CIA görevlilerinin bu hesap sırasında bir küçük yanlış yapmaları onlara oldukça pahalıya malolmuştur. ABD'nin bu «küçük»(!) yanlışı, İran'da birdenbire patlayan halk hareketini değerlendirirken ortaya çıkmıştır. Birkaç günde bir yüzlerce ölü veren bir halkın ertesi gün yine sokaklara dökülüp Şah'ın resimlerini yırtacağı, bu kadar muazzam bir ısrarın İranlı kitlelerin adımlarında cisimleşeceği, şüphesiz ABD devlet görevlerini paylaşan Elitistlerin kavrayamayacağı bir durumdu. Bunu en iyi dile getiren de yine kendileri oldu. Humeyni'nin İslam Devrim Konseyi'nin kurduğu günlerde, CIA Başkanı, «başında bulunduğu örgütün, İran'daki hareketi yanlış değerlendirdiğini, 78 yaşında bir din adamının gerçek bir ulusal harekete önderlik edebileceğini düşünmediklerini» belirtti (TRT/TV, Kapanış Haberleri, 5.2.79).

Ama bu açıklamanın öncesinde, ABD birkaç yanlışı üstüste yapmış bulunuyordu:

İlk yanlışını tamir için başka bir kozu kullanmak isteyen ABD, Şahpur Bahtiyar'a sarıldı. Fakat Bahtiyar kozu, oyundaki kozlu ellerin bittiği sırada öne sürülmüştü. Bu nedenle de başarısız kalacağı baştan belliydi.

Bir elini kaldırdığında milyonları sokaklara dökebilen Humeyni ise, ABD kendisine yanaştığı sırada o kadar güçlüydü ki, elbette Washington'un çağrılarına kulak asmayacaktı. Ürettiği hayat tarzıyla, insanlarına verdiği davrnış değer ve biçimleriyle kapitalizmin en incelmiş ve yetkinleşmiş ögelerini yaşatan ABD, Humeyni'ye, yani «karşı taraf»a, karşı tarafın en güçlü olduğu anda pazarlık çağrısı yaparak hiç de *kapitalistçe* davranamadı...

Sonuçta ABD İran olayı konusunda «çuvallama» diye adlandırabileceğimiz duruma düştü.

Fakat bunlarla, Humeyni'nin böyle bir pazarlık için masaya bile oturmama tavrını sürdüre-

bileceğini söylemek istemiyoruz. Humeynî oturacak masaya. Ama İran'daki siyasal-toplumsal «olay»ın denetimini güvenli biçimde ellerine almış olduğunda oturacak. Buna yeniden değineceğiz.

Şu anda Fas'da bulunan ve demeçleriyle, tavırlarıyla, sanki yeniden İran'a dönmesi için çok büyük gizli güçler faaliyetteymiş hissini uyandırmaya çalışan Şah ise, böyle bir pazarlıkta fikri sorulmayacağı için herhalde biraz bozulacak. Fakat yıllardır oynadığı oyunun kurallarını iyi bilmesi gerekir. Oyun Şah sıkışıncaya kadar sürer; yani Abbas Huveyda, Şerif İmamî, General Azharî v.b. safdışı olabilirler, ama Şah gitti mi oyun da biter. Gerçi Muhammed Rıza Pehlevî, Pehlevî Hanedanının, arasıra —sıkıştıkça— ülke dışına kaçıp sonra birtakım dış güçlerin «adamı» olarak yeniden dönme geleneğini kişiliğine sindirmiş bir kimsedir ve milyonlarca kişinin kanına malolsa da, tahtı —iktidar gücü— yeniden kendisine sunulacak olursa reddedecek kadar «soylu» olduğunu da sanmıyoruz. Fakat devrimcilerin tost makinelerinde kızartıldığı, her gün birkaç devrimcinin, demokratın ölüsünün Aras ırmağı kıyılarında bulunduğu SAVAK İran'ı artık tarihe karıştı. İran halkı artık sokakta tanınmış bir SAVAK ajanı gördü mü hemen idam ediyor. Şah'ın yapabileceği en akıllı iş, milyarlarını çantasına doldurup yola çıkmaktı; ve o da bunu yaptı. Şimdi Kuzey Afrika kıyılarında yorgunluğunu giderirken, milyonların tükürükleri yerine Akdeniz'de yüzdüğü için «ferah»lıyordur.

İran Olayı'na dönelim. Şu anda olayların gelişmesini belirleyecek en önemli etmen, bizce, Humeyni'nin şahsında cisimleşen dinî önderliğin kısa dönemde halk hareketine nasıl «yaklaşacağı», ona neler sunacağıdır.

Durgunluğa alışmış bir dünyanın insanları sayılabilecek bizlere «kitlelere güvenme»nin (Lenin) ne anlama geldiğini hiçbir teorik metnin anlatamayacağı kadar açık anlatan İran halk hareketi, bugün eriştiği eylemlilik düzeyini daha epey sürdürecek gibidir. Bugüne kadar, karşılaştığı korkunç baskılara rağmen, bu toplumsal muhalefet hareketinin bu derece inanılmaz bir kararlılıkla varolabilmesinin temelini nerede aramak gerekir?

Bu nokta, gerek İran halk hareketinin, gerekse bütünüyle İran Olayı'nın en önemli özelliklerinden birini oluşturmaktadır.

İlk olarak, ancak dinî niteliği ağır basan bir harekette bulunabilecek türden bir «mistikliğin» varlığından söz edilebilir. Gerçi tarih, büyük kurbanlar vererek kahramanca çarpışan kitleleri çok görmüştür. Fakat İran'daki hareket, uzun süre, çarpışacak araçlardan yoksun olmayı seçerek düşmanın karşısına çıkan bir orduya benzemiştir. İran halkı bir yıldan uzun bir süre boyunca, üzerine uçaksavar makinelileriyle dahi ateş açıldığını, açılabileceğini bilerek, her an içinden yüzlercesinin ölebileceğini göze alarak çıkmıştır sokaklara. Burada özgün olan, yüzbinlerce insanın, en ufak bir silahla donanmaksızın bunu yapmış olmasıdır. Ordu birliklerine karşı çarpışma gücü bakımından korkunç bir acizlik içinde olacağını bile bile gerçekleştirmiştir gösterileri İranlı insanlar. Mistik bir acıya katlanma savaşıyla karşı karşıya bulunduğumuzu düşünebiliriz. Ama İran'daki halk hareketi üzerine yargılarda bulunurken dinin getirdiği mistiklik v.b. ile açıklayabileceklerimiz burada biter.

Şu soru cevaplanmamıştır henüz: Neden din? Neden *dinî* bir hareket?

İran halkının çok uzun yıllar, sadece camilerde biraraya toplanabilmesi ve sadece buralarda toplumsal eleştiri yapılabilmesi herhalde küçümsenmemesi gereken bir etmendir. Halka, rejim aleyhtarı bir propaganda ve ajitasyon yapma imkânını bulabilenler, sadece dinî görevliler olmuşlardır.

İran Şiiliğinin temel tezleri ve hedefleri, işte bu ortamda gündeme gelmiştir. (Bu ideolojinin genel, temel hatlarını geçen sayımızda aktarmaya çalışmıştık; bu nedenle burada yeniden girmiyoruz buna — bk. *Birikim* 46/47, s. 21-22.) Koyu bir *devlet* baskısı altında inleyen yığınlar, halkın *kendisinin* silahlanıp bu *devlet*'e karşı kendini savunmasına kadar varan bir eylemliliği *meşru —devlet*'in varlığını ise *gayrımeşru*— gösteren Şii ideolojisinde, Şah rejimine karşı mücadelenin teorisini bulmuşlardır. Şah'ın elindeki *devlet'e ait* güç ve silah servetiyse, bu yığınların, acılı ezilişlerine çaresizce katlanmalarını zorunlu gösterecek kadar muazzam görünmüştür onlara. Bir «gün», uzakta bir *kurtuluş günü* bekleyen yığınların dine sarılmaları, bu koşullar gözönüne alındığında herhalde son derece normaldir.

Kitle hareketi-din ilişkisi konusunu, bir önemli olguya daha işaret ederek tamamlayalım. Bu olgu, geçen sayımızda da bu yazımızın başında da sözünü sıkça ettiğimiz, İran'ın kapitalistleşme sürecinin özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Devlet seçkinleri, «Saray çevresi» ve bunlarla çok yakın bağlar içindeki büyük sermaye kesimleri, toplumun gerikalanından çok farklı, ayrı bir hayat sürmektedirler. Mekan olarak bile ayrılmış bulunan hayatları, sindirilmemiş, kaba haldeki kapitalizmin değerlerinden ve bütün bir toplumun üzerinde böylesine mutlak bir egemenlik konumunda yer almanın getirdiği soysuzlaştırıcı etkilerden örülü bir hayattır. «Görmemişlik» denebilecek bir servet hırsı ve bayağı bir lüks tüketim («zevk») düşkünlüğü, bizim pek de yabancı olmadığımız bu tip zümrelerin niteleyici özellikleri arasındadır. Gözlerimizin önünde canlandırabilmemiz için uzun uzun anlatılmasına gerek duymayacağımız böyle bir hayat tarzını, İran halkı, aynı zamanda yoksulluğunun, yoksunluklarının, altında inlediği baskıların sorumlusu olan kimselerin *yaşayış biçimi* sayagelmiş olmalıdır. Özel güvenlik görevlilerince korunan lüks semtlerde yaşayanlar *yüzünden* sefalete itilen, özellikle son yıllarda kırlardan kentlere göçler nedeniyle sayıca da epey artmış bulunan halk kitlesi ile, sürekli «bastırılan» küçük ve orta burjuva tabakalar, «ötekiler»in o *farklı* hayatına büyük bir tepki duymuş olmalıdırlar. «Ötekiler»in, «onlar»ın hayatına karşı buradaki «bizim»

«hayatımız»ın geliştirilmesi: İşte, sanırız, «onlar» dışında kalan İranlılara yeni bir hayat tarzı sunabilecek yapıdaki Şii ideolojisi, kitleler tarafından bir de bu temelden kalkılarak «yeniden benimsenmiştir». Sayıları gitgide artarak camilere doluşan ve muhalif din adamlarını dinleyen İranlılar herhalde bu sırada «bizim hayatımız»ın geliştirilmekte olduğunu hissetmişlerdir.

Gerçi kitlelere somut, birtakım ayrıntılarıyla birlikte belirli bir toplumsal hayat modeli sunulduğu söylenemez. Ancak kitlelerin *alternatif bir gelecek* imkânını gösterdiğini düşünerek bir ideolojiye, hattâ salt birtakım sloganlara bağlanması için bu koşulun yerine gelmesi gerekmediğini özellikle bizler, «Umut Ecevit» olayını yaşamış olanlar, çok iyi biliyoruz. Kaldı ki, İran halkını dinî ideolojiye yönelten etmenler, gördüğümüz gibi, çok daha fazla.

Ancak Şii ideolojisinin, *bugünün İran*'ında varolan halk hareketinin ideolojisi haline gelmekle, zorunlu olarak birtakım değişimlere de açılmış olduğunu düşünmeliyiz. Belirtilmeli ki, İran Şiiliği, yığınlara hayli geniş bir eylemlilik imkânı tanıyan bir *«demokrasi»* ögesini içerdiği gibi, örneğin genel İslam ilkeleri içersinde «ev» sınırlarının dışında pek bir yaşama imkânı bulunmayan kadınların kitlesel tarzda harekete katılmalarıyla sarsılmayacak kadar da esnekliğe sahip olduğunu göstermiştir. Bu bakımdan, aslında zamanla ilk başta sahip oldukları dinî anlamlarından uzaklaşan görüşler bile, ideolojinin bütünlüğünü —en azından görünüşte— bozamamaktadır.

Ancak burada daha çok, hareketin gösterdiği gelişme çizgisi ve bu gelişmenin zorunlu olarak beraberinde getirdiği ögeler karşısında, dinî önderlerin hem esnek hem de demokrat bir tavır takınarak, aslında «kurala uymayan» ögeleri *zamanında emebilecek* bir eylem ideolojisi oluşturabildiklerini söyleyebiliriz. Bunu söylemekle de, asıl ortaya getirilmesi gereken konuya gelmiş oluruz.

İran Şiiliği hakkında yukarda söylenenler hiç şüphe yok ki, bir halk hareketinin ulaşabileceği *niceliksel boyutların* hayli yüksek bir düzeyine ulaşan İran hareketinin bu ideolojinin dışına çıkmamasını sağlayacak özelliklerin Şii ideolojisinde bulunduğunu düşünmemiz için yeterlidir. Fakat belki olayların alevlenme döneminde yeterli sayılabilecek olan bu açıklamalar, artık, hareketin varmış olduğu bu noktada yetersiz kalmaktadır.

Dinî önderlerin İran muhalefet tarihinden bugüne uzanan geleneksel bir çizgiyi ustalıkla sürdürmeleri olgusuna işaret etmek istiyoruz. Dinî önderler, «adalet»in gerçekleşmesini önleyen düşmanlar olarak karşılarında bulunan güçleri, dinî yasalara göre «yasadışı» olarak halkı baskı altında tutan devlet ve ülke zenginliklerini sömürerek halkı sefalete iten yabancı sömürüsü biçiminde tanımlayagelmişlerdir. Anti-emperyalist nitelemesini yapabileceğimiz, demokrat bir milliyetçilikle, ülke içi düzene ilişkin demokrasi fikri ve hedefi, Şiilik örtülü altında kaynaşmış; dinî terimlerle ifade edilmiş, bu uğurdaki hareketler dinî önderlerce sürüklenmiştir. Bu bakımdan, şu anda dünyanın en büyük ve en güçlü halk hareketini oluşturan İran toplumsal muhalefetinin ilk tepkilerinde, dinî ideolojinin ve dinî önderlerin denetiminin dışına taşacak ögeler zaten bulunmamaktaydı.

Daha sonra, hareket geliştikçe, Humeyni'de temsil edilen dinî önderler halkı «Şah gitsin» hedefiyle sınırlamayı ve adeta dağınık ışınları toplayarak bir noktaya kanalize eden aygıtlar gibi, yığınların tüm dikkat ve enerjilerini, daha önemlisi *beklentilerini*, «Şah gitsin» *hedefinde* yoğunlaştırmayı bildiler. Bu, onlara, halk hareketinin büyüme-gelişme döneminde —«önderlik» ve hareket üzerinde denetim sorununun en hayatî önemi kazandığı dönemlerden birinde— güçlü bir denetim imkânı verdi. Bu imkân, öte yandan «denetim mercii» olarak da *bir tek* kişinin, Humeyni'nin sunulması ve bir dinî önderler *kadrosunun* ya da *hareketinin* ortada görünmeyişi ile pekiştirildi.* Petrol sömürüsü, SAVAK, sefalet ... *yani* «Şah gitsin»; bu açıktı. «Humeyni gelsin!» İşte bu hâlâ hiç açık değil. Ve İran Olayı'nın devamında karşımıza çıkan *belirsizlik etmenlerinden* en önemlisi bu.

Humeyni'nin daha çok bir slogan olarak ortaya sürdüğü «İslam Cumhuriyeti» hiçbir yerde kuruluş yasaları, kurumları, devlet-halk ilişkisi tanımlanmamış, bizdeki «Umut»a benzer bir şey durumunda.

Bu «Cumhuriyet»in ilkelerinin dinî yasalardan çıkartılabileceği, oluşturulacak siyasal kurumların, yönetim mekanizmalarının dinî ilkelerden hareketle bulunabileceği ileri sürülebilir. Nitekim bazı din adamları İslam Cumhuriyeti'nin somut mekanizmaları konusunda birtakım fikirler vermektedirler.

Humeyni'nin «yakın arkadaşı» olduğu söylenen dinî lider Ayetullah Nuri, bir tanesi «din alimleri ve İslam hukukunda ihtisaslaşmış kişiler arasından seçilecek çeşitli uzmanlar, İslam toplumunun dinî azınlıklarının temsilcileri»nden oluşacak bir «İslam Danışma Meclisi» olacak iki meclisin yasama gücünü temsil edeceğini söylemektedir *(Hürriyet,* 2.2.1979). Fakat, diye eklemektedir Nuri, «...iki meclisten oluşan yasama gücü... bağımsız bir yasama gücü olarak düşünülemez. Çünkü İslam'da yasaları yapan Allah'tır. Bu bakımdan sözkonusu meclislerin görevi İslam ülkülerini yorumlamak ve onları bugünün toplumunun koşullarına uygulamak olacaktır. Bu uygulama hem günün ih-

* Aslında dinî hareketin de homojen olmadığını söyleyelim. Şeriat Madari'nin başını çektiği, Anayasal Monarşiyle uzlaşabilecek «ılımlı»lar, mücadelenin sertleşmesiyle paralel olarak, yıllardır uzlaşmaz bir tutumla Şah'ın gitmesini öneren Humeyni'ye inisyatifi kaptırdılar. Humeyni'yi destekleyen kitlenin gücü önemli ölçüde arttı. Bu kitleden kopmama kaygısı ise, silahlı mücadeleye daha fazla ağırlık verilmesini isteyen Halk Mücahitleri'ni durdurmuş olmalı. Çeşitli dinî önderlerin zaman zaman yaptığı «itidal» çağrıları herhalde özellikle bu harekete yönelikti.

tiyaçlarını gözönüne almalı hem de İslam öğretisinden kaynaklanmalıdır. Bu nedenle dinî otoriteye ve dinî tecrübeye de ihtiyaç vardır. Böylelikle 'Fetva Meclisi'nin kurulması mutlak bir ihtiyaçtır»*(agy)*. Ayetullah Nuri'nin çizdiği bu tabloda, dinî önderlerin, hele aralarında organize birtakım ilişkiler bulunduğu takdirde, toplum üzerinde kollektif bir egemenlik ve denetim kazanacağını kestirmek güç değildir. Üstelik Nuri, «İslam'da niteliğin nicelikten daha önemli olduğunu» da söyleyerek*(agy)* Elitist bir yönetim anlayışına da kapı açmaktadır.

Ekonominin düzenlenişinin «kapitalizm ile komünizm arasında bir orta yol» olacağı tezi ise, hedefin belirsizliği hissini uyandırmaktadır daha çok: «Özel mülkiyet korunmakla birlikte,» demektedir Ayetullah Nuri, «bu husus kamu çıkarları ve ahlâk ilkeleri ile sınırlı tutulacaktır»*(agy)*.

«İslam Cumhuriyeti» konusunda şimdiye kadar duyabildiğimiz en somut sözler sayılabilir bunlar. Fakat görülmektedir ki, bir yandan «...İslam devletinde siyasal güç merkezîleşmemiş olduğundan istibdata yol açmaz. Yürütme gücü bir anlamda tüm halk arasında dağılmış olacaktır. Çünkü iyilikle kötülüğü ayırdetmek ve yasaları uygulamak herkesin dinî görevidir»*(agy)* diyen bir dinî önder, öbür yandan da bütünüyle Elitist bir zihniyete varabilecek sözler etmektedir. Karmaşık toplum hayatının yeniden-düzenlenmesi gibi müthiş kapsamlı bir iş için çok belirsiz, muğlak ilkelerdir bunlar.

Bu sorunun, belki mücadelenin bir ilerki aşamasında, Humeyni taraftarı büyük halk hareketi zafere elini uzattığında gündeme geleceği, şu anın sorununun, İran'daki iç hesaplaşmanın askerî düzeye dökülmesiyle meydana gelecek kavga ortamından kimin galip çıkacağı olduğu ileri sürülebilir. Ancak kavga kızışıp saflar iyice ayrıştıkça ve şimdiye kadar daha çok bir *tepki* niteliği taşıyan halk hareketi, yeni bir hayatı kurma anlamında *olumlu* bir işlevi bütünüyle üstlendiğinde, «hedef» daha da önem kazanacaktır. Başka bir ifadeyle, mücadelenin ilerleyebilmesi, halk hareketinin sönmemesi, bu hareketin önündeki hedefi mücadelenin her adımında *biraz daha net, somut, açık* görebilmesine bağlı. İran halkının, içinden binlercesinin canını kurban vererek kazandığı kavga etme hakkının, kendi istediği bir toplum düzeninde yaşama hakkına dönüşebilmesi, işte bu hedefin billurlaşmasıyla mümkündür. Ve şu anda İran halkı hedefi düşünme ve formüle etme *hakkını, kendi adına* Humeyni'ye *devretmiştir.*

Böyle bir toplumsal görev, şüphesiz dinî önderlerin pek yabancılık duymadıkları ve alışık oldukları, şüphesiz başarıyla da yürüttükleri *muhalefet* görevinden daha zor ve daha karmaşıktır. Şimdiye kadar kullandıkları araçlarla bu görevin üstesinden gelemez, dinî önderler. İran halkına *ne* sunacakları onların da kaderlerini belirleyecektir; bizzat halk hareketinin kaderini belirleyebileceği gibi.

Burada karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır. İlki, Humeyni'nin şimdilerde sarfettiği sözlerde önemli yer kaplayan «hükümet» sorununun sürekli ön planda tutulacağı ve şimdiki hükümetin *yerine* halkın istediği bir *hükümetin* gelmesinin nihaî hedef olarak sunulacağı ihtimalidir. «İslam Cumhuriyeti» adıyla, yine merkezî hükümete kesin bir belirleyicilik veren, halkın siyasal etkinlik ve yönetime, «devlet işlerine» müdahale imkân ve araçlarını pek geliştirmeyen, çoğaltmayan, kısıtlı tutan bir «çözümü» de bu ihtimalin bir başka biçimlenişi saymak gerekir. İkincisi ise, bu derece hareketlenmiş olan halkı zorla tekrar duragan bir hayata itmeyip, mümkün olduğu kadar kitlesel bir katılıma imkân veren, yerel çapta da olsa siyasal yönetim işlevleri ve yetkileri, hakları bulunan, demokratik kurumlarla halkı, «yeni düzen»in, 'kendi kaderini belirlemede söz sahibi insanları' konumuna yükseltecek birtakım temel düzenlemeler yapılmasıdır.

Bu ikinci ihtimalin İran toplumunu nereye vardıracağını bugünden söylemek, Şii ideolojisi temel alınarak kurulmuş bir 20. yüzyıl toplumunu tanımadığımız için imkânsız denecek kadar zor. Böyle, halkın kendi kaderini belirleme dozunu hayli yüksekte tutan bir demokrasinin Marksizm-Leninizmden ne kadar uzak kalabileceği de ayrı bir soru (yalnız dikkat: İran'ın «Marksist-Leninist»lerinden değil; «asıl» Marksizm-Leninizmden diyoruz). Tümüyle Batista diktatörlüğüne ve Yankee sömürüsüne karşı başlayan Küba radikal hareketinin sosyalizme yönelmesi, hele içindeki azımsanmayacak etkiye sahip sosyalist ögeler de hesaba katılırsa, bugün sanki çok da zor değilmiş gibi görünüyor. İran Şiiliğinin bugünkü önder kadrosuyla bu noktaya yönelmesi ise pek imkân dahilinde görünmüyor bize. Üstelik o zaman Küba Sosyalist Partisi'nin (resmî «komünist» partisi) yapamadığını, yani harekete geçen kitleleri Marksizm-Leninizmden umacı görmüş çocuk gibi kaçar hale getirmeyi, İran'daki «sosyalist»ler ne yazık ki başardılar.

Ayrıca, sözünü ettiğimiz biçimdeki bir demokrasinin, ne kadar demokratik olursa olsun yine de *dinî* olan bir ideolojinin birçok yerden diktiği sınır taşlarıyla çatışmaması da pek olacak şey değil. Öngörü sınırlarını spekülasyona vardıracak kadar zorlamanın anlamsızlığını ileri sürerek, İran halkının kendini yönetmesine elveren kurumları geliştirecek, burjuva temsilî demokrasisinden daha ileri bir demokratik toplum hayatının nereye evrimlenebileceği sorusunu cevapsız bırakmak zorunda kalıyoruz.

Bugün daha güçlü görünen öteki ihtimalde de gelecek pek açık seçik değil. Halkı harekete geçiren fikirlere bakınca Bahtiyar hükümetinin yerine Humeyni'nin atayacağı yeni bir hükümetin geçmesiyle her şeyin bir anda duracağı ve *düzene* gireceği düşüncesi, bize biraz sığ görünüyor. Yine de, bir yandan, özellikle «Batılı» zihniyet sahiplerini şaşkınlığa uğratır biçimde, yüzbinlerce kişinin sokaklara dökülüp Humeyni gelecek diye, kaç aydır süren çatışmalardan son derece bakımsız ve pis kalmış olan caddeleri, sokakları, basamaklar-

daki tozlara varana dek silip tertemiz yapması; öte yandan ise bu muazzam birlik ruhunun ve hareketliliğin bunca zaman «Şah gitsin Humeyni gelsin» sloganının dışına çıkmadan tutulabilmesi; böylesine ilginç bir «karşıtlar birliği»; halk hareketinin, *en azından belirli bir süre*, salt Humeyni'ce atanacak yeni bir hükümetin gelmesiyle durulabileceğini düşündürüyor. Bu olmasa bile, yine yönetim gücünü halktan saklayacak, merkezî siyasal iktidara mutlak hakimiyet verecek bir «İslam Cumhuriyeti» düzeninin resmen kuruluşu, nihaî hedefe varıldığı görüntüsünü yaratmada kullanılabilir.

Halk hareketinin, bugün ulaşmış bulunduğu eylemlilik çapına uymayan, daha *geri* bir noktada tutulmaya zorlanması, bu zorlama, «umut»ların bağlandığı, uğruna binlerce ölünün verildiği yerden geleceği için, halkın kararlılığını azaltabilir. İşte böyle bir ortamda olabilecek bir askerî darbe ya da yine ordunun en azından elit birliklerinin bütün halinde katılacağı bir geniş çaplı saldırı, zafer kazanabilir. Yine de çok küçük bir ihtimal ama, işte böyle bir durumda Şah gelip, yıllarca sıkıp suyunu çıkarttığı posalarının üzerinde yaşadığı insanların bu kez cesetlerinin üzerinde gezinebilir.

Bu, İran halkı için, 20. yüzyılın en büyük halk hareketlerinden biri için, başa gelebilecek en büyük felaket olur.

Belirtmeye gerek yok ki, aynı şey, Şah'sız da olabilir ve kazanan taraf, burjuva demokrasisi kurumlarını mümkün en kısa zamanda meydana getirmeye özen gösterecek, «modern» bir yönetim oluşturmaya girişebilir. Son yıllardaki dış politikalarına bakılırsa, örneğin bir ABD'nin, bir Federal Almanya'nın isteyeceği, böyle bir İran olacaktır. Şah'ın en büyük güvencesi ordu, elit birlikler ve Batı silahları, böyle bir İran'ın da en büyük güvenceleri olacaktır.

Fakat işler buraya varmadan da gerçekleşebilecek çözümler, en azından geçici çözümler, olabilir sanıyoruz. İlk anda Humeyni'nin ve yandaşlarının «iktidara gelmeleri» görünümünde birtakım gelişmeler olur ve bunun ardından yeni iktidar —İran ülkesi için ve genel emperyalist sistem için şüphesiz çok büyük önem taşıyan— «uluslararası ilişkiler» alanında tutum belirleme yönünde ilk adımları atarsa, karşısında kendisiyle pazarlığa oturmaya hemen hazır, büyük dünya güçlerini bulacaktır.

Ne petrol borularıyla İran'a «midesinden bağlı» bulunan Batı —Avrupa metropolleri ve ABD—, ne Şah'a saygı göstermede ölçüyü epey kaçıran Çin ve ne de arasıra resmî basın organlarında çıkan Şah aleyhtarı yazılara rağmen Şah'a «Krallar Kralı» diye tebrik mesajları göndermiş olan Sovyetler Birliği, İran'ın muhtemel yöneticilerinin gözünde daha sempatik değildirler. Sanırız, İran'ın yeni yöneticileriyle* kurulacak ilişkide en «nesnel» davranabilenler şanslı çıkacaklardır. Ayrıcalık niteliği taşıyan hiçbir talep öne sürmeksizin, salt «karşılıklı çıkar»a dayalı bir ilişkiyi formüle edip, bu nitelikte sistemli bir öneriler paketi sunabilen büyük güç, İran'la en yakın ilişkiyi kurabilecektir.

Kazananın Batı, özel olarak ABD olmasi durumunda, yeni yönetime karşı girişimlere kesinlikle engel olmak, onun da sorunu haline gelecektir. İşte asıl o zaman Şah, gelişmemiş bir ekonomiye dayalı; ezilen, sefalet içindeki kitlelerin üzerinde yekpare bir devletin koyu, yoğun baskısıyla varlığını koruyan «bölgesel jandarma» simgesi olarak asarı atika müzesine kaldırılacaktır. ABD belki o zaman, «yeni ilişki»sini zedelememek için bu müzenin Birleşik Devletler sınırları içinde olmasına bile meydan vermeyecektir.

Şah'ın o zaman dünyada yerine getirebileceği tek işlev, Fas'da kalıp Kral Hasan'a geleceğini her an gösterecek canlı bir falcı küresi olmaktır...

İran'daki yığınlar bugün bu muhtemel gelişmelerle ilgili görünmemektedirler. Yukarda da belirttiğimiz gibi, onlar şu an, «düşünme»yi Humeyni'ye devretmişlerdir. Kendi onurlu direnişlerinin bedeli olan kanlarıyla renklendirdikleri caddeleri Humeyni için yine kendileri temizlediler; Humeyni geldiğinde coşkularının doruğuna vardılar ve onun otomobilinin yanından kilometrelerce koştular; tam iki milyon kişi! Ve şu anda karşılarında somut bir hedef var: Varolan hükümetin istifa etmesi talebi. Bu da «olumsuz» bir talep; bir şeyin *olmaması, ortadan kalkması* isteniyor. Ama neyin *olması, kurulması* gerektiği sorusu hâlâ açık.

Önümüzdeki günler, bu sorunun cevabını vermeye imkân sağlayacak ve yukarda ancak genel doğrultuları belirtilebilen muhtemel gelişmeler hakkında daha ayrıntılı ve kesin sözler etmenin koşullarını yaratacak olaylara, tavırlara gebe.

Bir ufak ekleme yapmadan rahat etmek mümkün değil: Bir halkın böylesine kahramanca ve kararlı biçimde hareketlendiği yerde, milyonların kendi kaderlerini belirlemek için sokaklara döküldüğü, içinden binlercesini kurban vermesine rağmen direncinden hiçbir şey kaybetmediği, «kitlelere güvenme»nin ne demek olduğunu dünya âleme gösterdiği yerde, *neden biz yokuz...?*

* Dinî önderler resmi devlet görevlerini üstlenmek istememektedir. Bu bakımdan, kendilerinin etki imkânlarını güvenceye alacak «laik» kimseler yönetici olacaklardır. Bu, İran'ın muhtemel pazarlıklarında Ulusal Cephe ileri gelenlerinin rolünü artıracaktır.

—oOo—

FRED HALLIDAY

İran'daki Toplumsal Muhalefet Güçleri: Kimlerdir, Neler İstiyorlar?

İran'da olaylar çok hızlı akıyor. Fred Halliday'in aşağıda okuyacağınız yazısında, bu bakımdan, «eskimiş», geçersiz kalmış birtakım tahminlere rastlayacaksınız. Bazı değerlendirme bölümleri de şüphesiz yeni gelişmeler bilindiğinde daha farklı dile getirilirdi. Yine de yararlı veriler içermesi bakımından Halliday'in yazısını yayımlıyoruz. Biz İran hakkında veriler edindikçe, yeni gelişmeleri izledikçe yorumlar yapıyor ve analizimizi geliştirmeye, kesinleştirmeye çalışıyoruz. Bunu önümüzdeki sayılarda da sürdüreceğiz. Halliday'in yazısında, bizim değerlendirmelerimizden farklı yanlar bulunduğunu da belirtelim.

İran tarihinde 1978 yılı, kimsenin inkâr edemeyeceği bir dönüm noktasıdır. 1963 Haziranı'nda Şah'ın orduları büyük can kaybına neden olarak kentsel direnmeyi ezdiğinden beri ilk kez hükümete karşı ülke çapında bir halk direnmesi başlamıştır. 1978'deki ilk ciddi çatışmalardan beri binlerce kişi hayatını yitirmiş, binlercesi yaralanmış ya da tutuklanmıştır. Cemşid Amuzegar ve Cafer Şerif-İmamî kabineleri istifaya zorlanmış ve Eylül ayında sıkıyönetim ilanına, Ekim ayındaysa askerî bir hükümet kurulmasına karşın Şah ile muhalefet arasındaki çatışma son bulacak gibi değildir. Gelişmelerin İran ve ona ekonomik ve stratejik bağları olan İngiltere ve A.B.D. gibi ülkeler için ne gibi sonuçlara yol açacağını hesaplamak imkânsız görünmektedir.

Tüm bunlara karşın, sözü edilen gelişmeler hemen herkesce hayretle karşılandı. Rejimin bazı dikkatli gözlemcileri, petrolün sağladığı refah aralığından gözüken genel huzursuzluğun gittikçe arttığını bilmekteydiler. Bazı kişiler, Şah'ın ekonomik, askerî ve siyasal durumunun öyle iddia ettiği kadar sağlam olmadığının farkındaydı. Resmî iddiaların çoğu şişirmeydi. Fikrini rahatça açıklama fırsatı bulan hemen her İranlı, şu ya da bu konuda hoşnutsuzluğunu ifade ediyordu. Üstelik İran, dünyanın başka herhangi bir ülkesinden daha çok, klasik toplumsal devrim işaretinin —yani hızlı toplumsal ve ekonomik gelişmeyle birlikte kemikleşmiş bir siyasal yapı— örneği olmaya adaydı. Tarih, bu tür bir politika uygulamaya çalışan dar görüşlü hükümdarların başına geleni belgelemiştir: 1917 Rusya'sı, 1958 Irak'ı ve 1974 Habeşistan'ı, İran'la acımasız benzerliği olan derslerdir. Bu türden gelişmelerin İran'da da ergeç gündeme geleceği görülebiliyordu. Ancak bunun tam olarak ne zaman ve ne süratte olacağını kestiren azdı.

İran'daki gelişmeleri konu alan her analizin merkezî sorunu Şah'a karşı çıkan muhalefettir: Kimdir bunlar ve ne istiyorlar? 1960'ların başından beri her türlü özgün muhalefetin bastırılmış olması, 1978'deyse olayların bu denli hızlı ilerlemesi, İran'daki muhalefet hakkında doğru bir fikir edinmeyi ve özellikle değişik muhalefet gruplarının kitle desteğini değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Fakat CIA ve Şah ile yurtdışındaki destekçileri bu sorulara cevap vermekte tez davranmıştır. Haliyle, bu kişilerin öyle son onbeş yıldır çekinmeden yaptıkları gibi Şah'ın halk arasında geniş desteğe sahip olduğunu söylemelerine imkân kalmamıştır. Bundan dolayı bugün değişik bir yol izlemekte ve Muhammet Rıza Pehlevî rejiminin desteklenmesi için iki gerekçe ileri sürmektedirler. Birincisi, muhalefetin temelde gerici, dinci ve bağnaz ögelerden oluştuğudur. Öyle k, Şah'ın modernleşme çabalarında halkın hazır olmadığı kadar ileri gittiği, öne sürülen gülünç iddialardan biri olmuştur. İkinci gerekçeyse, İran'daki bunalımın uzun vadede Sovyetler Birliği'nin işine geleceğidir. Bazı Batılı muhabirler, Rusların şu ya da bu şekilde İran'daki kitle gösterilerinin «arkasında» olduğunu ima etmekte ve bu görüşü paylaşmayan gözlemciler bile sözde muhtemel Moskova yanlısı bir darbe tehlikesini, kapana kısılmış Şah'ı desteklemek için yeterli bir neden gibi görmektedirler. Her iki gerekçe, muhalefetin yapısı hakkında bir yorum teşkil etmektedir. Bu gerekçelere bir üçüncüsü eklenmektedir genellikle: Şah'ın —muhalefet ona izin verse— içtenlikle İran'ı demokrasiye kavuşturmak istediği. Bu varsayıma yazımızın sonunda tekrar değineceğiz. Şimdilik, muhalefetin hangi güçlerden oluştuğu temel sorusuna dönelim. Önce, bir kitle muhalefetinin neden tam bu sıralar oluştuğunu kısaca açıklayacağız. Bundan sonra, yedi ayrı kategoriye giren muhalefet örgütlerinin genel bir şeması ve buna paralel olarak dinci grupların 'tutucu' niteliklerinin bir analizi yer alacaktır. Sonuç bölümündeyse gelecek aylarda İran'ın önündeki seçenekler ve değişen koşullar çerçevesinde Şah'ın politikasına döneceğiz.

NEDEN ŞİMDİ?

İran'daki siyasal ortamın neden 1978 yılında bu denli hızlı değiştiğini söylemek için henüz çok erken olmakla birlikte, oluşan kitle hareketinin arkasında yatan başlıca ögeleri elimizdeki verilerle ortaya çıkarmak mümkündür. Bunlardan bazıları ekonomik kökenli öbürleri ise ağırlıklı olarak siyasal ve toplumsal kökenlidir.

1. 1970'lerin başından beri İran'ın yararlanmakta olduğu petrol patlaması ülkede birçok değişik-

lik yaratmıştır. İran'ın 30 milyonluk nüfusunun yarısı bugün kenttedir. Sanayide şu anda iki milyondan fazla işçi çalışmakta ve bu sektörün büyüme hızı yılda % 15 olmaktadır. Ülkedeki adam başına ortalama gelir 2000 dolar düzeyini aşmıştır. Ancak bu inkâr edilmez büyüme olgusu beraberinde birçok sorun da getirmiştir. Toprak reformunun sonucu olarak 3.5 milyon köylü ailesinin yarısı şimdi topraksız olup geleneksel çiftçilik haklarından yoksundur. Kente göçmüş milyonlarca emekçi son derece zor koşullar altında barınmaktadır. Tahran'da kiraların 1973 yılından sonra yılda % 100-200 oranında arttığı ve birçok kentli ailenin gelirlerinin % 70'ine yakınını sırf kiraya ayırdıkları tahmin edilmektedir. Gelir eşitsizliği artmıştır. Kentli ve köylü gelirlerinin arasındaki farkın halen 5/1 oranında olup sürekli büyüdüğü ve bu arada da nüfusun % 10'unun, tüketimin % 40'ını yaptığı bilinmektedir. Dolayısıyla, petrol patlamasının meyvasını almış varlıklı azınlık ile hayat koşulları bir ölçüde düzelmiş olmakla beraber hâlâ güçlük içinde yaşayan ve kendilerini eskisinden daha kötü durumda hisseden fakir azınlık arasında geniş ve açılan bir fark vardır.

2. Petrolün 1973 ve 1975 arasındaki patlama dönemi ardından İran'da yepyeni bir sorunlar dizisi belirmiştir. 1977-78 malî yılında GSMH durgun kalmış, fiatların sürekli yükselmesine karşılık gelirler sabit kalmıştır. Kent hayatının yüzeysel parlaklığı, başgösteren kıtlıklar etkisiyle yerini donukluğa bırakmıştır: Yiyecek ve su kıtlıkları, sanayii baltalayan ve soğutma aygıtlarının susmasına neden olan uzun elektrik kesintileri. Bu gelişmeler emekçi sınıfın umutlarını kırmakla kalmamış, aynı zamanda orta sınıfların da güvenini sarsmış, artan miktarlarda paralarını ülkeden kaçırmalarına yol açmıştır.

3. Petrol patlamasını izleyen yıllar, Şah rejimiyle halk arasındaki ilişkileri daha da gerginleştirmiştir. Resmî düzeyde Şah 1975 yılında kendince bir kitle partisi kurmuştur: Rastakiz ya da Millî Selamet Partisi. Beş milyon İranlı —çoğu işi fazla ciddiye almadan— bu partiye kaydolmuştur. Bu arada yüksek petrol gelirleri hükümet ve saray çevrelerinde, herkesin bileceği şekilde ve Şah'ın aralıklı yolsuzlukla savaş girişimlerine karşın, gittikçe daha yaygın ve bariz yolsuzluklara yolaçmıştır. Yarı resmi İran Sorunlarını İnceleme Grubu'nun Temmuz ayında yayınladığı bir incelemede, bugünkü hoşnutsuzluğun başlıca nedenleri arasında sıradan vatandaşların devlet daireleri ve bakanlıklarda gördükleri küçümseyici muamele gösterilmiştir. Tüm bunlar, «Şah ve halkının devrimi» türünden resmî retorikle dış gözlemcilerden bir süre gizlenmişti.

4. Petrol patlaması İran'a çok sayıda yabancının gelmesine yol açmıştır. Bunların en göze çarpan çoğunluğu, büyük bir savaş pilotu eğitim merkezinin bulunduğu İsfahan'da ve Tahran'da toplanan 40.000'i aşkın Amerikalı ve aileleridir. İran'da milliyetçilik her zaman güçlüydü. (Ülke, hiç bir zaman resmen sömürgeleştirilmemiş olmakla beraber, iki Dünya Savaşı'nda da İngiliz ve Rus ordularının işgaline uğramıştır). Petrol patlamasıyla birlikte ülkeye yabancı uzmanların akın etmesi şüphesiz bu milliyetçiliği daha da körüklemiştir. ABD, İngiltere, Çin ve bir ölçüde de Sovyetler Birliği'nin son aylarda hemen hemen elbirliğiyle Şah'ı desteklemelerinin de bu duyguyu güçlendirdiği kesindir.

5. Bazı ekonomik ve toplumsal alanlarda önemli ilerlemeler kaydedilmesine karşın İran toplumunun içinde birçok değişik grup, 1960'ların başları ve özellikle 1973'ten beri gittikçe artan güçlükler içindedir. Bu grupların çok çeşitli çıkarları, 1978 kitle gösterilerini oluşturmaya katkıda bulunmuştur. 1977 yılında muhalefeti ilk başlatanlar meslekî gruplardı: yazarlar, gazeteciler, avukatlar, profesörler. Bunlar, mesleklerini icra edebilmek için gerekli koşulların sağlanmasını ve bu koşulların kaçınılmaz olarak içerdiği siyasal özgürlüklerin yeniden tesis edilmesini istiyorlardı. Bu mesleki gruplardan sonra, 1977 güzünde, muhalefet yapmaya başlayan grup, öğrenciler oldu. 1978 öncesindeki yılların sözlü muhalefetinin başlıca kaynağı, diğer ülkelerde de olduğu gibi hem genel siyasal koşulları, hem de kendi karşılaştıkları güçlükleri dile getiren öğrenciler olmuştur. Bu özel sorunların merkezi, orta öğretimin yaygınlaştırılmasının üniversitede yarattığı yığılmaydı. İyi bir iş bulmanın önkoşulu bir derece, bir lisans almaktır ama lisansı kazanmak için başvuranların ancak küçük bir kesimi üniversiteye girebilmektedir. 1977 yılında 290.000 adaydan ancak 60.000'i üniversiteye girebilmiştir. Bunun sonucunda, düzenin herhangi bir imkân sağlamadığı, eğitim görmüş ama çaresiz bırakılmış bir gençlik oluşmuştur. Üstelik, üniversiteye girmeyi başaranların karşısına ikinci bir sorun dikilmektedir: Yetersiz eğitim ve yurtlar. Burada da genel siyasal ve özel sorunlar çakışmakta, İran toplumunun kişi üzerindeki baskıları, aksak üniversite düzeni tarafından pekiştirilmektedir. Ocak ve Eylül 1978 ayları arasında yapılan gösterilere katılanların çoğunluğunu kentliler oluşturmaktaydı. Bunların bazıları lise ve üniversite öğrencisi olmakla beraber, birçoğu da değildi. Olmayanlar üç bağıntılı gruba ayrılabilir —mollalar, çarşı esnafı ve kentli yoksullar. Bu yoksullar gösterilerin ana kitlesini oluşturmuş, diğer iki grupsa onları yönetmiştir.

İran halkının % 98'i Şii mezhebindendir. Şiilik 1502'den beri resmî mezhep olup, İran'ın bu özelliği onu güney ve batısındaki Arap devletlerinden ve doğusundaki Afganistan ile Pakistan'dan ayırır. Şii müslümanlar asla Sünniler gibi haldeki yöneticinin aynı zamanda Peygamber'in de halefi olduğu inancını benimsememişlerdir. Ancak Şii müslümanlığın içkin olarak devlete karşı ya da anarşist eğilimli olduğunu söylemek abartma olur. Teolojikman, devlet başkanına itaat etmenin olumlu olduğu da olumsuz olduğu da savunulabilir. Devlet başının mollalarla ilişkisi, pratikte, günün koşullarına bağlıdır. Konuya ilişkin bir önemli

nokta da şudur: Sünnî devletlerde, zekât, müminlerden devlet eliyle alınıp, bu yolla din yetkililerine dağıtılırken, Şii toplumlarda zekât doğrudan mollalara ödenir. Üstelik müslüman ülkelerde Hıristiyanlıktakine benzer bir ruhban sınıfı ve bir hiyerarşi yoktur —dinî önderler her camiin müminleri tarafından seçilir— ve bunun sonucunda da müminler ve mollalar arasında, mollalar ve devlet arasındakinden çok daha yakın bir ilişki vardır — Hıristiyanlık'daki mümin-rahip-devlet ilişkisinin tersine. Aynı şekilde, Hıristiyanlığın daha yapılaşmış kilise düzeninin aksine, Şiî önderleri olan müçtehit ve ayetullahlar, mollaların şekilsiz kitlesinden çıkmaktadır. Bu düzen, birçok eşitsizliğe neden olduğundan, pek de romantikleştirilmemelidir. Ancak sonuçta şu vardır ki, yakın İran tarihinde görüldüğü gibi, mollalar ve devlet arasında bir ayrılığın oluşmasına ve sürmesine yolaçabilir.

Mollaların yakın İran siyasal tarihindeki rollerinde bir tutarlılık yoktur. Ondokuzuncu yüzyılda İngiltere'nin ülke ekonomisi üzerindeki emperyalist etkilerine karşı oluşan direnişte ve 1906-1908 yıllarının Anayasa Devrimi'nde, yani ulusal bağımsızlık ve anayasal devlet kampanyalarında, dinî önderlerin önemli işlevleri olmuştur. 1944 ve 1953 arasında petrolün ulusallaştırılması sorunu bağlamında Ayetullah Kaşhani ilk başlarda taraftarlarını Musaddık'ın yanına çekmişse de, Musaddık laik-milliyetçi bir tavır alıp, 1953 yılında Şah'ın yetkilerini kısıtlamak için girişimde bulunduğunda bu desteği geri almıştır. Sonraki gelişmeler hatırlanırsa bu olayın ne denli önemli olduğu anlaşılır. Aynı önemde bir başka olay da, gününün Humeynîsi —yani en önemli dinî önder— sayılabilecek Kaşhani'nin Musaddık'a karşı cephe aldığında tüm mollaları birlikte sürükleyemeyişidir. Başka bir deyişle, gergin siyasal ortamlarda dinî önderler her zaman tek bir vücut halinde hareket etmemektedirler.

1920'den beri büyüyen ve gelişen monarşik devlet, mollaları belirli bir ölçüde yıpratmıştır. Eskiden, vaaz verdikleri caminin dışında molların iki toplumsal faaliyet alanı daha vardı: Hukuk ve eğitim. Bu iki alan artık devlet tarafından kazanılmıştır. 1960'ların başlarında, toprak reformu öncesinde tüm arazilerin % 2'sini kaplayan vakıf arazileri de mollaların elinden alınmıştır. Humeyni'nin sivrildiği 1963 kitle gösterilerinde bir etkin unsurun da, vakıflarla birlikte gelir ve bağımsızlıklarını yitireceklerinden toprak reformuna karşı çıkan mollalar olduğu sanılmaktadır. Ancak önceliği olan sorunlar şu ikisiydi: Şah'ın tüm siyasal hayatı denetlemesi ve İran'daki Amerikan askerlerine tanınan ayrıcalıklar. Kadınların oy verme hakkı sorunu da bir ölçüde direniş konusuydu ama Şah'ın öne sürdüğü ölçüde değil. 1963 yılı mollalar için önemli bir siyasal yenilgi sembolü olmakla beraber, toplumsal / ideolojik güçleri temelde hâlâ eskisi gibidir. Herşeyden önce zekât ödeyenlerin sayısında eksilme olmamıştır. Genel kanı, mollaların aldığı zekâtın devletin aldığı vergiden daha fazla olduğudur. Örneğin 1976 Ağustosunda Irak'taki kutsal yörelere bir haç düzenlendiğinde Humeyni'yi görmeye gidenlerin götürdüğü hediyelerin değeri yaklaşık 5 milyon sterlindi. Dinî itiyat da, devletin yürüttüğü laikleşme kampanyasına karşın güçlenmiştir. Doğu İran'daki Meşhed bölgesine haç yapanların sayısı 1966-7 arası 332.000 iken, 1976-7 arası 3,5 milyona, yani nüfusun % 10'una çıkmıştır. Tüm ülkede camilerin sayısı yaklaşık 5.400'dür; bunların sadece 1.500'ü Tahran'dadır. Ülkede müminlerin mevlit, kur'an okumak, ya da Muharrem ayında ölen İmam Hüseyin'in şehadetini anmak için toplandıkları çok sayıda kutsal yer vardır. Bu tür kutsal yerlerin sayısı yaklaşık 1.200'dür ve 305'i de Tahran'dadır. Camiler ve kutsal yerler, zekat sayesinde hayatlarını sürdüren hayli kalabalık bir din adamı kitlesini ayakta tutmaktadır. Sadece Tahran'da, dinî bayram ve törenleri düzenleme işiyle uğraşanların —ve bunun için de halkla sıkı ilişkiler yürütenlerin— sayısı (bu sayıya mollalar dahil değildir) 5.000'dir. Kur'an kursu görenlerin sayısı da oldukça yüksektir: Tahran civarındaki Kom kentini ziyaret edenlere göre buradaki aylık bütçesi 200.000 sterlini bulan medresede okuyanların sayısı 10-13 bin arasındadır. Tüm bu veriler, devlet dışında ve Şah'ın denetiminden uzak, hatırı sayılır bir dinî örgütlenmenin varlığını kanıtlamakta.

Halkın din saflarında yer almasının temelinde birkaç değişik neden yatar. Bunların başında, son yılların getirdiği köklü değişmeler karşısında yoksul halkın tanıdığı ve bildiği değer ve kurumlara sarılması vardır: bu olgu, dinî faaliyetin köyde olduğu kadar kente göçenler arasında da güçlü olmasını açıklar. İkinci olarak, din, Polonya Hıristiyanlarında olduğu gibi, devletten bağımsız ve bazen de ona karşı gelen bir kurum olarak algılanır. Halkın devletten ne denli nefret ettiği gözönüne alınırsa, dinî faaliyetin neden arttığı da anlaşılmış olur. Üçüncü olarak, okumuş kesim arasında İslam reformculuğunun yaygınlaştığı bilinmektedir. Bu akım, 1960'larda özellikle Tahran'ın Hüseyniye Erşad türbesinde merkezileşmişti. Hareketin o zaman baş sözcüsü olan Dr. Ali Şeriatî, İslam'ın çağdaş koşullara uydurulması ve kadınların siyasal, eğitim ve ev dışında çalışma haklarının savunuculuğunu yapmıştı. Harekete katılan iki Ayetullah, Muntazarî ve Talıkanî, Şeriatî ile birlikte 1960'larda tutuklanmışlardır. Hüseyniye Erşad türbesi de 1960'ların sonunda SAVAK tarafından mühürlenmiş, Şeriatî'yse 1975'te hapiste gördüğü işkenceler sonucu Londra'da ölmüştür. Şeriatî herhalde bugün İran'da en çok okunan yazardır; kitapları çoğu bayilerde satılmaktadır. Bu tür bir reformcu İslam, öğrenci ve memurlar arasında çok tutulmakla beraber, Humeyni gibi gelenekçi ve tutucu kişilerin simgelediği ve yoksul halkın da dini olan İslam'dan çok ayrı bir akımdır.

Mollaların başlıca destekçileri pazardaki tüccarlardır. Zekatın % 80'ini bu kesim verir; çarşı ve caminin, hem konum, hem de siyaset açısından bir birim oluşturduğu da bilinir. Büyük kentlerde çar-

şı, küçük dükkanlar ve kahvelerden meydana gelen ve ithalat, perakende satış ve tefecilik gibi etkinlikleri elinde tutan bir kompleks oluşturmuştu. Ancak son zamanlarda çarşının durumu yeni ticarî (dağıtım zincirleri) ve malî kuruluşlarca (bankalar) tehdit edilmiştir. Fakat durum ne Şah'ın ne de esnafın inandırmak istediği kadar ciddîdir, zira esnaf pekâlâ yeni koşullara kendini uydurmuş ve verdiği zekatın da kanıtladığı gibi, artan petrol gelirlerinden nasibini almıştır. İthalatın üçte biri, perakende satışların da hiç değilse üçte ikisi çarşı esnafının elindedir. Tefeciler, ya da mahalli deyimiyle «sarraf»lar, bankalardan kredi bulamayanlara % 50'ye varan faizlerle borç vermektedir. Esasen esnafı kızdıran başlıca neden, devletin ona empoze etmek istediği denetim olmuştur. Ülke ticaretinin yaklaşık % 40'ının yapıldığı Tahran'da, devlet kendi atadığı ticaret odası yetkilileriyle esnafı denetlemeye çalışmış, 1975 yılında da Tahran Belediyesi Çarşının tam ortasından geçecek sekiz şeritli bir otoyol projesini açıklamıştır. Aynı sıralarda Şah, halkın desteğini kazanmak umuduyla «haksız kazanca karşı» bir kampanya başlatmış, 8.000 tüccar ve esnaf kısa hapis cezalarına çarptırılmış ve 23.000'i de sürülmüştür. Bu beceriksiz ve tahrikçi girişim, Şah'ın akraba ve dost çevresinin karıştığı yolsuzluklar herkesçe bilindiğinden hiç bir yerden sempati toplamamıştır.

Esnaf ile mollaların yakınması son yıllarda böyle gittikçe artarken, ülkenin yeni gelirlerinden aldıkları paylar sayesinde devlete karşı durumları gittikçe güçlenmekteydi. Sokağa dökülmeleri sadece bir zaman ve fırsat sorunuydu ve hükümetin aldığı bazı kararlar da bu patlamanın gerçekleşmesine yardımcı oldu. Bu kararlardan biri, İran'da öteden beri kullanılan düzeltilmiş Rumî takvim yerine, İmparator Kirus'un tahta geçtiği yıldan başlayan yeni bir «imparatorluk» takviminin 1975 yılında getirilmesiydi. Diğer bir karar da, D. Hümayun ve diğer bazı din görevlilerini bir Hükümet gazetesinden Humeyni'ye saldırtmak oldu. Gösterilerin patlak vermesine, kesin olmamakla birlikte, Mısır ve Pakistan gibi diğer müslüman ülkelerde gündeme gelen dinî eğilimlerin de payı olabilir (ancak Mısır'da bu tür gelişmelerin batılı uzman ve diplomatlarca takdirle karşılandığını da gözardı edemeyiz).

Esnaf ile mollaların 1978 Ocağı'nda başlayarak devletle açıktan çatışmaya gitmeleri, yaşama ve çalışma koşulları dayanılmaz bir hal almış olan yoksul halkın büyük kitlesini de toplumsal muhalefetin içine çekmiştir. Bu olgu —yani kentli yoksullar tabakasının başında bir dinî önder olması— ne İran'a özgüdür, ne de toplumsal direnişin «dinî» kökenli olduğunu gösterir: Peder Gapon'u hatırlamamız yeter. Ayrıca mollalar, rejim 1920'de kuruldu kurulalı ona karşı olmuşlardır; buna karşılık ancak bugün —ve 1963'teki gibi kısa dönemlerde— kitle desteği sağlayabilmişlerdir. Humeynî bile ana sorunların dinî olduğunu savunmamaktadır: bunlar en başta siyasal ve ekonomik sorunlardır— Şah'ın diktatörlüğü ve petrol gelirinin paylaşımı. Camilerde «yolsuzluğu», «keyfî yönetimi», vb., yeren ateşli vaizler, İran'daki bunalımın temelinde yatan çok belirgin maddî sorunları dile getirmektedir.

6. Hoşnutsuzluğun patlama noktasına gelmesine katkıda bulunan son bir unsur da 1976 sonunda İran'daki siyasal koşullardı. Ülke içinde Şah, gerillaları tümüyle bastırdığına inanıyor ve düzene sadık eleştirinin bile yokedilmesinin kendi ekonomik ve toplumsal siyasalarını düzeltmeyi ve denetlemeyi imkânsızlaştırdığından dolayı rahatsız oluyordu. Bundan dolayı, aydınların bazı yakınmalarını dile getirmelerine izin vermek, hem mümkün, hem de gerekli bir önlem halini almıştı. Yurt dışında ise Şah sürekli eleştiri yağmuruna tutuluyor ve herhalde Carter'in hazırladığına inandığı insan hakları politikasından da çekiniyordu. İşte bunun için, bazı yazar ve benzeri kişiler daha bir yıl önce tutuklanmalarına neden olacak «açık mektup»lar dolaştırabiliyordu; çığı başlatan protesto hareketi de buydu. Mayıs 1977'de ise, görünüşe bakılırsa, siyasal tutuklulara yapılan işkence epey azalmıştı —benzeri nedenlerden olsa gerek. Çığ bir kez sökün ettiğinde de Şah'ın duruma egemen olamayacağı, sürekli baskı ve taviz arasında bocalayacağı meydana çıktı. Halen de durum böyledir.

MUHALEFET GRUPLARI

İran'da hızla değişen siyasal durum içinde yedi ayrı türden muhalefet grubu vardır. Aşağıdaki özette her ayrı grubun siyasası ve kitlesinin şematik bir tasviri yapılmaya çalışılmıştır. Gruplar şunlardır: dinî önderler, Ulusal Cephe ve diğer orta sınıf siyasal örgütleri, meslekî örgütler, Tudeh Partisi ve yan örgütleri, gerilla grupları, ulusal azınlık grupları ve yurt dışındaki öğrenciler. Bu sınıflamada öznellik yok değildir, ama bugün bu gruplar herkesçe ayırdedilebilir.

1. Dinî Önderler

Görmüş olduğumuz gibi son gösterilerdeki örgütlenme girdisi çoğunlukla mollalardan gelmeydi: Başlıca kentlerde binlerce molla, onların yanında tören düzenleyicileri ve diğer cami görevlileri ve en tepede de Ayetullah'ın kendisi. İran'daki başlıca iki Ayetullah Meşhed'de Şirazî ve Kom'da Şeriat-Medarî'dir. Tahran'da Talikanî ve Muntazarî ise yeni hapisten çıkmıştır. Humeynî de, bilindiği gibi, yurt dışındadır. Ne istemektedir bunlar? Demeçlerinin çoğu siyasal ve ekonomik içeriklidir: Siyasal özgürlüksüzlük, özerk kültürel ve fikrî faaliyetin engellenmesi, İran tarım ve sanayiinde düzensizlik. Ayrıca rejimin üst katlarında cereyan eden yolsuzlukları da şiddetle eleştirmektedirler. Belirli bir değişiklik programı önermemişlerdir ama 1906 anayasasına uyulmasını istemektedirler. Bu anayasa, ülke işlerini denetleyecek ve seçimle kurulacak bir Meclis öngörmektedir.

Buraya kadar ne istediklerini anlamak zor değil. Ancak demeçlerinde çelişkiler ve karanlık noktalar vardır. Baş çelişki Şah'ın durumunu ilgilendirmektedir: Humeyni Şah'ın gitmesi için diretmekte, diğerleriyse —Şeriat-Medarî dahil— böyle bir koşul öne sürmemektedir. Ancak İran'da hakim olan atmosferde kimse Humeyni'nin bu kesin tutumuna (Cihadına) açıktan karşı çıkamayacaktır. Ayrıca, mollaların programlarında ve özellikle bu programın sokakta yapılan yorumunda, karanlık noktalar vardır; Şah ve yandaşlarını göstericilere «gerici» damgasını vurmakta haklı çıkaran da bunlardır. Programda hiç bir tutuculuk belirtisi olmayan bir konu toprak reformudur: Bu ölü bir konudur, zira toprak sahipleri doyurucu bir tazminat almış olup topraklarını geri istememektedirler. Humeynî, toprak reformunu iptal etmek istediği yolundaki iddiaları reddetmiştir. Ancak çok daha önemli ve tartışmalı sorunlar, müslüman olmayan azınlıklar sorunu ile kadın sorunudur.

Humeyni ve Şeriat-Medari'nin kadın konusundaki tutumları görünüşte açıktır. «İslam hiç bir zaman kadınların özgürlüğüne karşı olmamıştır. İslam, kadınların nesne işlemi görmesine karşı çıkmış ve onlara onurlarını geri vermiştir. Kadınlar erkeklere eşit ve kaderleriyle davranışlarını belirlemekte özgürdür. Bu rejim erkeklerin olduğu gibi kadınların da özgürlüğünü yoketmiştir. Biz kadınları onları tehdit eden yozlaşmadan kurtarmak istiyoruz». İşte Humeyni bunu söylüyor. Şeriat-Medarî de şöyle demiştir: «Biz, kadın ve erkeklere, İslam yasaları ve İran anayasası çerçevesinde özgürlük vermek istiyoruz». Ancak bu kendi başına yeterli değildir. İlkin, İslam'ın kadınları erkeklerle eşit tuttuğu, dinî teoride olduğu kadar pratikte de, açıkça yanlıştır. İslam'da böyle bir eşitlik yoktur ve müslüman toplumların tarihi ve günümüzdeki müslüman ülkeleri bunun en belirgin kanıtıdır. İkincisi, bu yılki gösterilerde bazı gruplar «hicap»ın, yani bir tür çarşafın yeniden zorunlu kılınmasını istemiştir. Bu tür istekler de son aylarda gittikçe artmıştır. Üçüncü olarak, Şah'ın bu yaz dinî duyguları yatıştırmak için verdiği tavizlerden biri Kadın İşleri Bakanlığı'nın lağvedilmesi olmuştur —ki bu da bir ilericilik göstergesi olmasa gerek.

Diğer yandan, durum mollalara muhalif olanların öne sürdüğünden çok daha karmaşıktır. Herşeyden önce, İranlı kadınlar Şah'tan hiç bir özgürlük alamamıştır: Şah, kadınların erkeklere göre aşağı olduklarını açıkça belirtmiştir ve kadınlar gene nüfusun ezilen kesimini teşkil etmeye devam etmektedir. Evlerinin dışında çalışanların çoğu en düşük ücretli işlerde çalışırlar, örneğin tarımda ya da halı tezgâhlarında: Bu ikinci iş kolunda ücretler, 20 yıllık emekçiler için günde 2 sterline dek düşebilir. İkinci olarak, bu yılki gösterilerin ayırdedici özelliği, İran tarihinde ilk kez binlerce kadının katılımıdır. Bunların bazıları çarşaflı, bazıları da çarşafsız gelmiştir. Bu kadınların kendi sömürülerini sürdürmek için gösteri yapan bir sürü aptal olduğunu mu düşünmeliyiz? Oysa kadınların bazı gösterilerde, geleneksel pasifliklerinden sıyrılıp öncü bir tavır aldıklarını gösteren birçok kanıt vardır: Orduyu halkın yanına çekmek konusunda özellikle kadınlar önayak olmuşlardır. Ayrıca tüm müslümanların kadınlara karşı tavırlarının aynı olduğu da söylenemez: Şeriati'yi tutan öğrenci ve aydınlar mutlaka Humeyni'nin gelenekçi görüşlerini paylaşmıyorlardır. Humeyni'nin kadınlar konusundaki tutucu görüşleri, onun fikir dünyasının dar çerçevesi içinde şaşırtıcı olmadığı gibi birçok İranlı da onunla aynı fikirde değildir. İslam'ın kadınlar üzerindeki geleneksel kısıtlamalarının yeniden kurulmasının muhalefetin temel bir tezi olduğunu savunmak, çarpıtmadır.

Humeyni'nin geleneksel İslamî görüşlerinin ön plana çıktığı ve halkın yoksul kesimlerinde de yankılandığı ikinci bir alan ise, dinî azınlıklara karşı alınan tavırdır: Bu özellikle ondokuzuncu yüzyılda müslümanlıktan kopmuş olan Bahaî mezhebinin üyeleri için sözkonusudur. Bahaî düşmanlığı özellikle petrol gelirlerinden aldıkları paylarla zenginleşmiş Bahaî işadamları ve sermaye sahiplerine yönelmekte ve en büyük hissedarı geçen yıla dek bir Bahaî olan Saderat Bankası'nı hedef alan saldırılar düzenlenmektedir. Eski Başbakan Hüveydâ, eski Tarım Bakanı Ruhanî ve İran Hava Yolları eski başkanı Kademî gizli Bahaî olmakla suçlanmıştır. Bu derin önyargı bir tür İran'a özgü Yahudi düşmanlığıdır: Bu düşmanlık zengin Bahaî'lere yöneldiğinde de, Bebel'in deyişiyle, «şaşkınların sosyalizmi» olmaktadır. Ancak İran'daki Yahudi topluluğu da, daha az bir ölçüde, bu tür bir düşmanlığın hedefi olmuştur ve Humeyni'nin Filistin Kurtuluş Hareketi'nin desteklemesinin üçüncü dünya kurtuluş hareketlerine olan sempatisinden değil, İslamî duygularından ileri geldiği bilinmektedir. Humeyni Filistin sorunu hakkında açıkça dinî terimlerle —yani bir Müslüman-Yahudi savaşı olarak— sözetmiş ve bu konuda bu denli militan olmasına karşın, taraftarlarına Güney Afrika'ya ya da 1975 öncesinde Güney Vietnam'a petrol göndermemek için petrol kuyularını kapatmaları için çağrıda bulunmamıştır. İran'daki gibi örgütsüz bir halk hareketinde bu tür çirkin duyguların su yüzüne çıkmasını bir ölçüde olağan karşılamak gerekir ama bunları sessizce geçiştirmek de saflık olur.

Humeyni'nin politikasında çok önemli bir başka nokta ise sola karşı tavrıdır. Humeyni, yandaşlarının Marksistler ve diğer militan sol gruplarla işbirliği yapmalarını, bunların din düşmanı olduğu gerekçesiyle, açıkça yasaklamıştır. Ancak aynı zamanda bu partilerin İran'da siyasal etkinlikte bulunabilmesinin kendince doğru olduğunu da söylemiştir: 1931'de onaylanan «anti-kolektivist» bir yasa yüzünden komünist örgütler legal çalışma yapamamaktadır. Şunu da eklemek gerekir ki, genel olarak muhalefetin ve özel olarak da öğrenci hareketinin derininde, Humeyni'yi destekleyenlerle daha laik veya sosyalist bir yolu seçenler ara-

sında çok yaygın ayrılıklar vardır. Bu gruplar, Humeyni'nin kadın hakları ve dinî azınlıklar konusundaki tutucu politikasına karşı çıkmakta ve gelecekte de karşı çıkacakları anlaşılmaktadır.

2. Ulusal Cephe ve Benzeri Partiler

Ulusal Cephe ilk olarak 16. Meclis'te kurulmuş, 1945 yılında seçilmiş ve dört partinin parlamento temsilcilerinden oluşmuştu: Bunların ikisi, İran Partisi ve Pan-İrancı Parti, daha ziyade orta sınıf partileri, diğer ikisiyse, Zahmetkeşan (Emekçiler) Partisi ve Mücahidin-i İslam Partisi, daha çok gelenekçi ve çarşı esnafı partileridir. İlk önderi Dr. Muhammed Musaddık olan Cephe, petrolü devletleştiren 1951-53 hükümetinin çekirdeğini oluşturmuştur. 1953 sonrasında Cephe dağılmış, ancak 1960-63 arasındaki görece özgür ortamda tekrar canlanmış ve 36 kişilik bir Konsey seçilmiştir. Konsey'de yer alanlar arasında şimdiki muhalefette önemli konumları olan Kerim Sencabî ve Derviş Foruhar da vardır. Cephe'nin dışında ama onunla ilişkili bir başka grup da Mehdi Bezirgan'ın İran Kurtuluş Hareketi'ydi. 1963 sonrasında tüm bu gruplar yeraltına gitmiş ve görünür hiç bir çalışmaları olmamıştır.

Şimdiki Ulusal Cephe üç partiden kuruludur: İran Partisi, İran Milliyetçi Partisi ve İran Milliyetçiler Derneği. Cephenin genel sekreteri Sencabî'dir. 1904 doğumlu Sencabî, anayasa devrimi sırasında üne kavuşmuş bir politikacı olan Serdar Nasır Sencabî'nin oğludur. Sorbon'da hukuk doktorası yapmış olan Sencabî harpte İngilizler tarafından tutuklanmıştır ve İran Partisi'nin kurucularındandır. Petrol krizi sırasında Lahey Uluslararası Divanı'nda İran temsilcisi olmuş ve 1953'ten bu yana birkaç kez tutuklanmıştır. İran Milliyetçi Partisi başkanı Derviş Foruhar ise 1970'te Şah'ın İran'ın Bahreyn üzerindeki iddialarına son verme kararını protesto ettiği için tutuklanmıştır. 1931 doğumlu olup avukattır. Yeni yeni legale çıkan Bezirgan ise öbür Cephe politikacılarından çok daha dinci bir kişidir. Sorbon'da termodinamik okumuş 1905 doğumlu Bezirgan, Musaddık devrinde ulusal petrol şirketinin başkanıydı. Ayrıca Tahran Üniversitesi'nde bilim okutmuştur. İslamiyet hakkında aralarında abdest hakkında da bir eser bulunan çeşitli eserler vermiştir.

Ulusal Cephe şu ana dek hükümetle herhangi bir koalisyona girmeyi reddetmiş ve oniki maddelik bir program yayımlamıştır. Bu programdaki istekler şunlardır:

I) SAVAK'ın dağıtılması,

II) Askerî mahkemelerin sivil davalara bakma yetkilerinin kaldırılması,

III) Yargının bağımsızlığı,

IV) Hangi görüşten olursa olsun tüm siyasal tutukluların salıverilmesi,

V) Tüm yurt içi ve yurt dışı sürgün mahkumlarının cezalarının kaldırılması,

VI) Ülkeden atılanlara dönüş izni verilmesi,

VII) Düşünce, yayın ve toplanma özgürlüğü,

VIII) Tüm siyasal parti ve kuruluşların özgürce çalışabilmesi,

IX) Gazete ve öbür yayınlara ilişkin yasakların kaldırılması,

X) Sendikalaşma özgürlüğü, devlet sendika ve odalarının kapatılması,

XI) Savunmasız halka yapılan saldırıların sorumlularının, mevkileri ne olursa olsun derhal yargılanması ve ağır şekilde cezalandırılması,

XII) Askerî yargının kurbanlarına yasal ve siyasal tüm haklarının iadesi.

Le Monde gazetesinde yayınlanan bir söyleşide (1 Kasım 1978) Sencabî Cephe'nin «Demokratik, milliyetçi ve sosyalist» bir hükümet istediğini ve halkın çoğunluğunun benimsediği İslamî inançlara saygı göstereceğini ısrarla savunmuştur. Cephe demeçlerinde «sosyalist» kelimesinin görülmesi yeni bir gelişmedir, zira Musaddık kendi programında bile açıkça sosyalizmi savunmamıştır.

Cephe ne derece etkilidir? Cepheciler 5.000'e kadar üyeleri olduğunu savunmuşlardır, ancak bu doğru olsa bile Cephe'nin başlıca desteğinin Tahran'daki okumuş tabaka arasından geldiği en akla yakın ihtimaldir. Cephe'nin hiç bir zaman tam anlamıyla bir siyasal örgütü olmamış ve Cephe önderleri de sokaktaki göstericiler üzerinde, bırakın belirleme gücünü, herhangi bir etkilerinin bile olmadığını açıkça itiraf etmektedirler. Halktan kopuklukları o derecedir ki bazı İranlılar Sencabî'nin kasım ayında tutuklanmasını, onu sonradan uzlaşılabilecek bir muhalefet lideri olarak yüceltmek için düzenlenmiş bir manevra olarak görebilmektedir. Bu büyük olasılıkla haksız bir suçlamadır ama Cephe'nin çıkmazını ifade edişi açısından yerindedir.

Cephe geçen yılın sonunda yeniden doğuşunu ilan ettiği sıralar bir düzinenin üstünde yeni siyasal örgüt oluştu, zira Ağustos ayında Şah ertesi yıl genel seçimlerin yapılacağını söylemiş ve komünistlerle gerillalar haricinde tüm partilerin serbestçe çalışabileceklerini ilan etmişti. Bu partilerin bazıları 1941-53 ve 1960-63 devresindeki partilerden türeme, çoğu tek bir önder ya da bir önderler grubu çevresinde kümelenmiş ufak topluluklardan ibaretti. Başlarında güneydeki Ahvaz kentinden bir milyoner olan Muhsin Pezeşkpur'un bulunduğu bir grup, 1960'ların başlarında etkin olmuş ancak sonra resmî Rastakiz partisiyle kaynaşmış bir sağ parti olan «Pan-İrancılar»ın adını almıştır: Bu partinin 1940'larda Ulusal Cephe'ye katılan Pan-İrancılar'la bir ilgisi yoktur. Pezeşkpur'un siyasası belirsizdir, zira bugüne dek, toplu katliamlar ve yolsuzluklar için hükümete yönelttiği genel eleştiriler ve İran'ın İçişlerine «karıştığı» için İngiliz Dışişleri Bakanı Owen'i kınaması dışında bir faaliyeti görülmemiştir. Rastakiz Partisi'nden ayrılanların biri de, kuzeydeki sanayi kenti Tebriz'in milletvekili Ahmed Beni Ahmed'dir. Bu oportünist siyasinin Tebriz'deki imar yolsuzluklarıyla savaşarak büyük bir sempati kazandığı söylenmektedir. Kendi söylediklerine bakılırsa, barışçı Gandi'ye hayran ve Aneurin Bevan ya da

Michael Foot çizgisinde demokratik bir sosyalist-tir. Önderi olduğu Özgürlük İçin Birlik Partisi'nin Kom'un Ayetullah'ı Şeriat-Medarî'yle sıkı ilişkide olduğu da söylenmektedir. Şerif-İmamî hükümetinde bakanlık yapmış Hasan Nihavendî ve çevresindeki aydın ve bürokratların da yakında Rastakiz'den kopmaları beklenmektedir.

Ortaya çıkan diğer gruplar arasında Bezirgan'ın İran Kurtuluş Hareketi, 1940'ların sonunda Cephe'den ayrılan Dr. Bahad'ın Zahmetkeşan Partisi, 1940'ların Alman yandaşı çevrelerinde köklenmiş bir takım yarı-faşist partiler ve demokratik reformlardan yana birkaç liberal grup da vardır. Şu ana kadar bunların en ufak bir destek kazandığı görülmemiştir ve zaten sıkıyönetim koşullarında siyasal faaliyetin imkânsızlığı da ortadadır. Bu gruplarda göze çarpan bir eksiklik, eğer Beni Ahmed'i hesaba katmazsak, içlerinde herhangi bir sosyalist ya da sosyal demokrat hareketin olmayışıdır. İran tarihinde bu türden sayılabilecek tek hareket, 1950'lerin başında birkaç ufak partinin koalisyona gitmesiyle ortaya çıkan ve hem Sovyetler Birliği'ne, hem de batıya karşı eleştirel bir tutum benimseyen Üçüncü Güç olmuştur. Bu hareketin önderi Halil Maleki batı sosyalist partileriyle ilişki kurmuş, ancak 1953'te Üçüncü Güç diğer partiler gibi bastırılmış ve 1969'da Maleki'nin ölümüyle tümüyle dağılmıştır. Koalisyon partilerinden sadece Bahad'ın Zahmetkeşan Partisi halen ayaktadır. Ancak o zamanlar bile koalisyonun en tutucu ögesi sayılan bu partinin bugün Üçüncü Güç'ün etkisinden fazla birşey korumadığı bilinmektedir.

3. Meslekî Protesto Örgütleri

İran'da egemen olan insan haklarının çiğnendiği siyasal baskı ortamı gibi ortamlarda, meslekî kuruluşların siyasal bakımdan ön plana geçtiği görülür, zira bu kuruluşlar halkın örgütlenmesi ve tavır alması için eldeki biricik imkândır. 1977'nin protesto hareketlerinin ilk aylarında başrolde bulunan bu kuruluşlar olmuştur. 1960'ların ortasında yarı-legal bir kuruluş olan İran Yazarlar Birliği, 50 kurucu üyesiyle tekrar su yüzüne çıkmış, sansüre son verilmesini istemiş ve düzenlediği şiir toplantılarına binlerce kişi katılmıştır. Yasal hakların iadesi için faaliyette bulunan bir başka önemli grup, avukat ve yargıçlardır. İran Hukukçular Birliği, Siyasal Tutukluları Savunma Komitesi ve İran İnsan Hak ve Özgürlüklerini Koruma Komitesi altında yüzlerce hukukçu toplanmış durumdadır. İnsan Hak ve Özgürlüklerini Koruma Komitesi üyeleri arasında Sencabî, Bezirgân ve İran Partisi'nin bir diğer önderi olan Kâzım Hasibî bulunmaktadır. Yöneticileri arasında Kerim Lehicî ve (Musaddık'ın torunu olan) Hidayet Metin Defterî'nin buulnduğu Hukukçular Birliği, halen siyasal suçluları yargılamakta olan askerî mahkemelerin kapatılmasını istemiş, Uluslararası Af Örgütü'nün de belirttiği gibi hükümetin siyasal suçlar yasalarına getirdiği değişikliklerin bir göz boyamadan ibaret olduğunu söylemiş ve siyasal suçlardan yargılananları savunmanın hâlâ olanaksız olduğuna işaret etmiştir. Hükümet siyasal tutukluları bırakmayı, hatta bunlar hakkında istatistik bile vermeyi reddettiğinden, tutuklular hakkında bilgi vermeleri için tutuklu ailelerine çağrıda bulunmuştur.

Rejime karşı bir direnme çekirdeğini de üniversiteler oluşturmuş, burada da birtakım meslekî örgütler ortaya çıkmıştır. Sıkıyönetim ilanından birkaç gün sonra 245 üniversite okutmanı hükümetin bu kararını kınayan bir bildiri yayınlamıştır. Aryamehr Teknik Üniversitesi'nin yönetici kadrosu yıllardır hükümetin güdümleme çabalarına karşı Milli Eğitim Bakanlığı'yla savaşmaktadır. Son ayların gösterilerine ise binlerce öğrenci katılmıştır.

İşçi sınıfı da, 1953'te sendikaların yasaklanmasından beri ilk kez örgütlenmeye başlamıştır. Gerçi ülkede 1.000'i aşkın 'resmî' sendika vardır, fakat bunlar SAVAK ve Çalışma Bakanlığı'nın yönetimindedir ve diğer baskı rejimlerinde olduğu gibi, işçi sınıfının eğilimlerini saptamak ve işçileri daha fazla üretim için teşvik etmek amacıyla kurulmuştur. Son günlere gelene dek İran'da kalıcı hiç bir işçi örgütü yoktu, ancak petrol gelirlerinin artmasıyla grev sayısında bir artış olmuş ve bunlardan bazıları da gerçek ücret artışlarıyla sonuçlanmıştı. Modern sanayi kuruluşlarında çalışan işçilerin ücretlerinde 1973'ten beri önemli artışlar olmuştu. Son ayların gösterilerinin ilginç bir niteliği de, Ocak ve Eylül 1978 ayları arasında yapılan kitle gösterileri sırasında işçilerin —bilebildiğimiz kadarıyla— işyerlerinde herhangi bir geniş çaplı direniş başlatmamış olmalarıdır. Ancak bir kez sokaktaki gösteriler tanklar tarafından durdurulduğunda, direnişin merkezi çarpıcı bir şekilde işyerlerine kaymış ve devlet dairelerinde, elektrik ve haberleşme endüstrisinde, fabrikalarda ve en önemlisi, petrol endüstrisinde grevler başlamıştır. Kızistan petrol sahalarında çalışan işçiler gazetecilere örgütlü olmadıklarını ısrarla belirtmişler. Ancak şunu da eklemişler: «Hepimiz birlik halindeyiz ama gerçek bir örgütlenmemiz yok. Fakat eğer bize ateş ederlerse, ordu bizi örgütlenmeye, hattâ silahlanmaya zorlayacaktır». İstekleri şunlardı: Sıkıyönetimin kaldırılması, SAVAK'ın kapatılması, siyasal tutukluların salıverilmesi, yolsuzlukların cezalandırılması, yabancı uzmanların ülkeyi terk etmesi ve halka karşı suç işleyenlerin yargılanması. İran işçi sınıfının siyasal ve ekonomik bilinci 1973'ten bu yana hızla artmaktadır. Sıkıyönetim ilânını izleyen grevlerin de gösterdiği gibi, işçiler siyasal ortamdaki değişikliklere tepki göstermeye hazır ve kararlıdır. Ancak kalıcı sendikal örgütlerin bu koşullar altında nasıl kurulacağını kestirmek çok güçtür, zira böyle bir gelişme Şah'la yandaşlarını korkuya boğacak niteliktedir.

4. Tudeh Partisi

İran Komünist Partisi'nin 1920'de kuruluşu, kuzeydeki Gilan bölgesinde gerillaların özerk bir

«İran Sosyalist Cumhuriyeti» kurdukları sıraya rastlar. Bu Cumhuriyet onsekiz ayda bastırılmış, İKP yeraltına çekilmiş ve 1931 tarihli yasayla da yasaklanmıştı. Müttefiklerin 1941'de ülkeyi işgal etmelerinden sonra siyasal faaliyet yeniden serbest bırakıldığında 1931 yasası hâlâ yürürlükteydi, bunun için de legalleşen İKP «Tudeh» ya da «Kitleler Partisi» adını aldı. Tudeh, 1940'ların ortalarında zirvesine ulaştığında 25.000'e yakın üye kaydetmişti ama ilişkide olduğu sendikalar aracılığıyla Tahran sokaklarına onbinlerce göstericiyi bir anda dökebilir hale gelmişti. Üyelerinin çoğunluğu kentli emekçilerden oluşuyordu; hemen hemen hiç köylü desteği yoktu. Merkez komitesi hemen tümüyle aydın ve orta sınıf ögelerinden oluşmuştu.

Tudeh konumunu ve etkisini 1940'ların sonunda yitirdi: Komünistlerin kontrol ettiği özerk Azerbeycan ve Kürdistan Sosyalist Cumhuriyetleri yokedilmiş ve Stalin'in son yıllarında ortaya çıkan ayrılıkçı siyasetinin etkisinde kalan Tudeh, Musaddık iktidarının son yıllarına dek onunla işbirliğine yanaşmamıştı. Milliyetçi hükümeti desteklemediği ve İran'ın içişlerinde Sovyetler Birliği'nden yana tavır aldığı için Tudeh'e karşı halen büyük bir düşmanlık duygusu vardır. 1953'ten sonra Tudeh üyeleri bir bir meydana çıkarılmış ve tutuklanmıştır. Bazı yöneticiler yurt dışına kaçmış, çoğu üyeler de görüşlerini terkedip rejime uymuştur. Tudeh'ten ayrılan çok sayıda üyeden biri de Rastakiz Partisi'nin ideologlarından ve Şerif-İmami kabinesinde Adalet Bakanı olan Muhammet Bahiri'dir.

Tudeh Partisi'nin bugünkü desteğini sayısal olarak kestirmek hemen hemen imkânsızdır, ancak partinin tanınmış olmasına karşın çok az destek gördüğünü gösteren belirtiler çoğunluktadır. Durumunu yansıtan bir belirti, Şah rejiminin son kez bir Tudeh üyesini yargıladığı tarihtir: 1966. Ancak son aylarda Tahran'da bir Tudeh gazetesi dağıtılmış *(Navid:* Mutlu Haber) ve yurt dışındaki Tudeh yöneticileri ulusal demokratik bir program çevresinde birleşik muhalefet için çağrıda bulunmuşlardır. Program, ilerici burjuvalar, mollalar ve küçük rütbeli subaylarla birleşilmesini, seçimlerin yapılmasını ve Şah'ın mallarına el konmasını istemektedir. Ancak İran'daki diğer siyasal güçlerin hemen tümü Tudeh'e karşıdır ve onunla herhangi bir şekilde işbirliği yapmayı reddetmektedir.

Uluslararası komünist hareketteki bölünmelerin sonucu olarak Tudeh'ten birkaç fraksiyon ayrılmıştır. Çoğu şu ya da bu türde bir Çin-yanlısı çizgi izlemekte ve yurt dışındaki İranlı öğrenciler arasında —özellikle Federal Almanya ve ABD'de— bir ölçüde tutunmaktadır. Bu öğrenciler arasında baskın olan sosyalist siyasal eğilim genellikle «Maoculuk» türündendir.

5. Gerillalar

1971'den beri İran'da iki tür yeraltı hareket oluşmuştur: Halkın Fedaileri ve Halkın Mücahitleri. Resmi istatistiklere göre gerillalar ile devlet güçleri arasında çıkan çatışmalarda Ağustos 1976'ya kadar 300 kişi ölmüş ve 300 kişi de tutuklanmıştır. Bunların hemen tümü medrese mezunu ya da öğrencisidir ve ilk birkaç olay dışında tüm çatışmalar kentlerde olmuştur —banka soygunları, karakol saldırıları, devlet görevlilerinin öldürülmesi, vb. 1976 sonunda gerillaların ilk kuşağının hemen hemen tümüyle öldürülmüş ya da yakalanmış olduğu anlaşıldı, ancak son aylarda gerilla faaliyetinin yeniden başladığını gösteren olaylar olmuştur: Karakallora saldırılmış ve gösterilerde bu grupların üyeleri bildiri dağıtmıştır.

Her iki grubun ideolojisi Latin Amerika kent gerillalarınınkinden türemedir. Üyelerinin bazıları Ulusal Cephe'den çıkma olan Fedailer, başından beri «Marksist-Leninist» olduklarını savunmuşlardır. Kent gerillasının sonuçta halk savaşına yolaçacağına inanmaktadırlar, ancak son yıllarda siyasal örgütlenmeye daha çok ağırlık vermişlerdir. Mücahitler ise İslamcı bir grup olarak başlamıştır; aralarında yer alan bir fraksiyona «İslam Marksisti» etiketi bir ölçüde uygun düşmektedir. Bu grup 1975'te bölünmüştür: Bir fraksiyon «Marksist-Leninist» görüşü benimsemiş ve diğerlerini fazla dinci olmakla suçlayıp atmıştır. Bu atılan gruplara ne olduğu tam bilinmemekle beraber, bugünlerde yeniden ortaya çıktıkları ve İslamcı kitle hareketinin güç kazanmasıyla birlikte oldukça popüler oldukları anlaşılmaktadır. Sıkıyönetim ve baskılardan öfkelenen yeni gençlik kuşağı arasından gerillaların tekrar üye toplamaları muhtemel görülüyor.

6. Ulusal Azınlıklar

İran nüfusunun en az yarısının anadili Farsça değildir. Bu genellikle unutulan, rejimin de hatırlamamızda pek yardımcı olmadığı bir olgudur. Acem olmayan en büyük grup kuzeydeki Azerbaycan Türkleridir ama önemli sayıda Kürt, Arap, Belucî, Türkmen ve daha az sayıda başka milliyetler vardır. Farsça yasallığı olan tek dil olduğu, ve bu insanların —bırakınız siyasal özerkliği— her türlü kültürel özerklikten yoksun bulunduğu düşünülürse, merkezî hükümete karşı burada dehşetli bir direnme potansiyeli olduğu görülür. Üç milliyet arasında çalıştıkları bilinen çeşitli etnik örgütler vardır: İran Kürt Demokratik Partisi, Arap kaynaklı Ahvaz Kurtuluş Cephesi ve Arabistan'ın Kurtuluşu İçin Devrimci Demokratik Hareket ve Belucî Halk Birliği. Bunlardan Ahvaz Kurtuluş Cephesi dışında hiçbiri ayrılma talebinde bulunmuş değildir, ancak başka ülkelerde de görüldüğü gibi merkezî hükümetin gerçek bir özerklik vermeye uzun süre yanaşmaması halinde etnik bir azınlık tamamen ayrılma yolunu seçebilir. İran milliyetçi hareketi olsun sol olsun geçmişte bu konuya gereken önemi vermemişlerdir. Ve konu hernekadar bu son muhalefet eylemlerinde önce çıkmamışsa da milliyetler sorununun İran politikasında ergeç çok önemli bir yer tutacağı şüphesizdir.

7. Yurt Dışındaki Öğrenciler

İran herhalde dünyada yurt dışına en çok öğren-

ci gönderen ülkedir. ABD'de 60.000, Federal Almanya'da 20.000 ve Britanya Krallığı ülkelerinde de birkaç bin İran'lı talebe olduğu tahmin edilmektedir. 1960'ların başlarından beri öğrenciler Şah'a karşı çeşitli eylemler düzenlemiş ve SAVAK'ın yakın ilgisiyle ödüllendirilmiştir. Son zamanlara kadar öğrencilerin bir ölçüde örgütlü bir bütün oluşturdukları görülmüşse de 1975'ten itibaren her iki ana öğrenci federasyonu —ABD'deki İran Öğrenci Birliği ve Avrupa'daki İranlı Öğrenciler Konfederasyonu— birkaç fraksiyona ayrılmıştır. Bu bölünme herhangi bir eylem birliğini imkânsızlaştırmıştır. Ve İran'daki muhalefetin yeni bir canlılık kazandığı şu sıralarda yurt dışındaki İranlı öğrencilerin ona herhangi bir şekilde cevap verememeyeceği ve yardım sağlayamayacağı anlaşılmaktadır. İran'ın içinde de üstü kapalı bir şekilde temsil edilen Humeyni-sol ayrımı, yurt dışında çok daha keskinleşmiştir. Öğrenci hareketi içindeki başlıca akımlar Şeriatî etkisinde bir tür İslam reformculuğu ve Sovyetler Birliği'nin «emperyalist» dedikleri siyasalarına yoğun eleştiriler yönelten Maocu gruplardır. Tudeh Partisi'nin öğrenciler arasında biraz etkisi bulunmaktadır. (Almanya, Fransa, İtalya) ve hiç değilse İngiltere ve ABD'de bazı ufak Troçkist gruplar vardır.

SONUÇLAR

İran'daki bunalımın bu aşamasında henüz birçok şey belirsizdir. Ancak Şah ve yandaşlarının bize sundukları muhalefet portresini benimsememiz için durum yeterince açıktır. Her şeyden önce, İran'daki muhalefeti özde dinci ya da tutucu sanmak yanlış olur. Halkın Şah'ın gitmesini istemesi için gereğinden fazla maddî neden vardır ve bugünkü bunalıma yolaçan nedenler de bunlardır. Şah çeyrek asırdır halkı baskı altında tutmaktadır ve kalkınma için sarfettiği çabalar ise fiyasko'yla sonuçlanmıştır: Bu olgular ne kaçınılmaz nitelikte olgulardır, ne de İran halkı tarafından sineye çekilmiştir. Üstelik, muhalefetin —dinî önderlerin çoğu dahil olmak üzere— önemsediği siyasal konular son derece laik konulardır ve İslam'la ilgileri yok gibidir. Diğer taraftan, Şah'ın bundan sonraki tutumunun başka olacağına dair demeçlerine inanmak için hiç bir neden yoktur. Daha Mayıs 1978'de çok partili sistemin İran'a uygun olmadığını düşündüğünü söylemiştir; buna göre Ağustos'ta birden ters yönde tutum alması ancak oportünizm olabilir. Ceza Kanununda siyasal suçlarla ilgili yasalarda yapılan değişiklikler, İranlı avukatların da söylemiş olduğu gibi, önemsizdir. Görünüşteki siyasal hoşgörüye karşın muhalif avukatların evlerinin bombalandığını ve son aylarda Şah'ın siyasal muhaliflerinin birçoğunun tutuklandığını unutmamak gerekir. İşkence sürmektedir. Şah tavizlere zorlanmaktadır ama temelde tutumunun değiştiği söylenemez. O tahtta kaldıkça İran'da karışıklıklar sürecek ve bu karışıklıkların sonucu da İran sınırlarının çok uzaklarında belirecektir.

Çeviren HAKKI ALACAKAPTAN

—oOo—

Sosyalizm «Kamboç Soşyalizmi»nden Kurtulurken...

45. (Kasım 1978) sayımızda «Güneydoğu Asya Sorunu» olarak nitelendirdiğimiz, Vietnam-Kamboçya ve Vietnam-Çin arasındaki çeşitli anlaşmazlıklardan oluşan karmaşık sorunlar bütünü, yeni boyutları da kapsayarak sanki daha anlaşılmaz hale geliyor. Kamboçya'daki son gelişmeler ile Vietnam-Çin sınırında çarpışmaların giderek sıklaşması ve büyümesi, hiç şüphesiz sosyalistlerin büyük bir kısmının hayal kırıklığıyla karışık bir şaşkınlığa düşmesine yol açıyor. Biz, geçtiğimiz yılın başında çarpışmalar ilk kez haber bültenlerinde geniş yer tutmaya başladığında, Vietnam-Kamboçya çatışmasının *herhangi iki devlet* arasındaki bir çatışmadan farklı olmadığını ileri sürmüştük. Bununla anlatmak istediğimiz, sözkonusu sorunda alınan tavırların kesinlikle iki sosyalist ülkenin aralarındaki bir anlaşmazlığı giderme yöntemlerine benzememesiydi. Kamboç birliklerinin Vietnam sınır köylerine akın edip toplu kıyımlar düzenlediği haberleri hayli sık duyulurken, öte yandan Vietnam askerlerinin de sık sık Kamboçya'ya girip savaştıkları yadsınamayacak duruma gelmişken, bu söylediklerimiz pek yadırgatıcı şeyler değildi aslında. Kamboçya'nın yaşadığı gelişmeler, soruna başından beri benimsemiş olduğumuz yaklaşımla, duygularımızı zorlasa bile mantıkî bakımdan kolay açıklanabilmektedir.

Ne olmuştur Kamboçya'da? Amerikan emperyalistlerine karşı gerçekten kahramanca bir mücadele verilmiş, giderek ABD uşakları durumuna gelen Lon Nol ve çevresindeki elitlerin ülkenin egemenleri olduğu dönemde iyice yok edilmeye çalışılan komünistler, ulusal kurtuluş hareketi içinde etkinlik sağlamış, iktidarın alınmasından sonra da yönetimi tümüyle ellerinde tutmaya başlamışlardır.

Buraya kadar garipsenecek bir şey yoktur. Dünyanın devrimci-demokratik kamuoyu da Kamboçya'nın bu *kurtuluşunu* sevinçle selamlamıştır

Fakat bundan sonra, yönetici parti (Komünist Partisi) içinde birbiri ardına geniş tasfiyeler, ül-

ke içinde yüzbinlerce kişinin oradan oraya kaydırılması, kitle halinde öldürmeler ve bütün burjuva basın organlarında yoğun bir «Kamboçya vahşeti» kampanyası sahneye gelmiştir. Dünyanın devrimci ve demokratik kamuoyu da elbette bu konulardaki haberleri veren organların zaman zaman olayları burjuva dünyası lehine ters çevirebildiğini bildiği için, baştan olayı önemsememiştir.

Bu kamuoyunun Kamboçya yönetiminden «şüphelenmemesinin» önemli bir başka nedeni de, Kamboçya'nın henüz kısa zaman önce «kurtulmuş» oluşudur. Üstelik Kamboç ulusunun kurtulduğu, Güneydoğu Asya'da tarihin gördüğü en büyük insanlık suçlarından birini, «Vietnam Savaşı» denen o büyük vahşeti, çağdaş dünya insanlarının ancak utanarak hatırlayabildikleri ortamı yaratan ABD'nin pençeleridir. Bu bakımdan, Kamboçya yönetiminin örneğin bir gelişmiş ülkede hiçbir biçimde kabullenilemeyecek dozda şiddet uyguladığı haberlerine, bunlar gerçek olsa bile, deyim yerindeyse, «mazur» görmeye hazır bir biçimde bakılmıştır.

Ancak zaman ilerledikçe, Kamboçya yönetiminin ülkesindeki gelişmeler hakkında dışarıya hiçbir ışık sızdırmama çabalarına rağmen olgular daha bir güvenilir biçimlerde öğrenilmeye başlandı. O zaman ortaya çıktı ki, Batı basını gerçekten de «sosyalist» adlı bir ülkeyi karalamak için Kamboçya'daki vahşet sahnelerini, ancak koyu bir diktatörlükte raslanabilecek türden uygulamaları aktarıp duruyordu; fakat öte yandan aktardıkları da *doğruydu!*

Kamboçya'nın komünistlerin önderliğindeki yönetimi, bütün ulus üzerinde mutlak bir denetim kurmaya çalışıyordu ve bunu büyük ölçüde başarmış gibiydi. Ekonomik dolaşım kanalları, insanların nerede yaşayacakları, ne zaman kiminle evlenecekleri dahil her şey, her şey devlet denetimindeydi. Para kaldırılmıştı örneğin; ve bu, Kamboçya yönetimi ile onun dünyadaki savunucuları tarafından, «komünist topluma doğru atılmış bir adım» olarak sunuluyordu. Oysa bizzat Pol Pot'un da söylediği gibi, Kamboçya köylüleri zaten kurtuluş güçlerinin zaferinden önce de genellikle para kullanmıyorlardı. Ayrıca para belki de, o yönetime karşı insanların elinde kalabilecek tek güç aracıydı. Bütün toplum, tıpkı bir orduya benzer biçimde yaşamaya zorlanıyordu. Vietnam'la sınır çarpışmalarının yoğunlaşması bu yönden de Kamboçya yönetiminin epey işine yaradı.

1976'da bir Ulusal Meclis seçildi ve ilk kez 14.4.1976'da toplandı Bu kongrede bir Daimi Komite seçildi ve Meclis'in en az yılda bir kez toplanması kararlaştırıldı. Ama bu kongre, aynı zamanda son toplantısı olmuştu Meclis'in. Bir daha Ulusal Meclis'ten söz edilmedi. Daimi Komitenin ne olduğu da belli değil. Çünkü iki yıldır onun da adı hiç duyulmuyor.

Bu Daimi Komite konusu özellikle ilginç. Çünkü şimdi iktidarı ele geçiren *Kamboçya Ulusal Kurtuluş için Birleşik Ulusal Cephesi*'nin *yönetiminde* görev alan bir kimse, bu Daimi Komite'de üyeydi. Ülke yönetiminde belirleyici olsun diye oluşturulan bir komite için biraz büyükçe bir ayrılık olduğu söz götürmez sanırız...

Ulusal Meclis / Daimi Komite olayının gösterdiği de, bir-iki yıldır Kamboçya yönetiminin, halkın kesinlikle etkileyemeyeceği bir biçimde, iktidar aygıtlarını zaptetmiş bir grubun elinde bulunduğu. Bu grubun komünizme geçiş sürecinin gereği diye sunduğu uygulamalarının böyle bir süreci olsa olsa geciktirici şeyler olduğu da bugün artık hayli açık.

Şu söylenenlerle sınırlı ölçülerde de olsa gözümüzün önüne getirebileceğimiz bir ortamda, işte, CNUFNS (Kamboçya Ulusal Kurtuluş için Birleşik Ulusal Cephesi) adı duyuldu. Çok kısa bir zaman, birkaç hafta içinde de Cephe zaferi kazandı.

Devrik yönetim ve Çin, CNUFNS'nin zaferinin çabukluğunu Vietnam askerî desteğinin büyüklüğüne bağlıyorlar. Gerçekten de Vietnam'ın CNUFNS'ye büyük askerî destek sağlamış olması güçlü bir ihtimaldir. Fakat fiilen çarpışmalarda yer alan 100.000 Vietnam askerinden söz eden iddialar pek akla yakın değildir. Çünkü sanırız bu çapta bir Vietnam müdahalesi olsaydı, gerek Kamboçya gerekse Çin, bunun somut kanıtlarını (tahrip edilmiş tanklar, ele geçen silahlar, yaralı, tutsak Vietnam askerleri vb.) dünya kamuoyuna sunmakta bir an bile tereddüt etmezlerdi. Böyle bir kanıtlama görmedik.

Ayrıca, ne kadar büyük çaplı olursa olsun, bir Vietnam saldırısı, bu ülkeye karşı milliyetçi önyargıları pek kırılmamış olan Kamboçya halkının direnişiyle karşılaşırdı. Nitekim Pol Pot yönetimi kendisine kan kusturuyorken bile Kamboç halkı Vietnam askerlerine karşı savaşmıştı.

7 Ocakta CNUFNS kuvvetleri başkent Phnom Penh'e girerken, son derece hızlı ilerlemelerle ve sürekli galibiyetlerle dolu bir mücadeleyi arkalarında bırakıyor, başkenti almakta da çok büyük zorluklarla karşılaşmıyorlardı. Hiç değilse şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki, Kamboç halkı, CNUFNS'i aktif olarak desteklememiş, ona katılıp fiilen Pol Kot birliklerine karşı savaşmamış bile olsa, *en azından* tavırsız kalmış, rejimi savunmak yönünde harekete geçmemiştir. Bu da yeni Cephe'nin zaferini sessizce, dolaylı yoldan onaylanması demek olabilir.

Ancak, böyle olmuş olsa bile, Vietnam'ın CNUFNS'nin zaferinde hiç payının bulunmadığını düşünmek de mantıklı değildir. Çünkü Kamboçya'daki böyle bir iktidar değişikliğinin her şeyden önce Çin-Kamboçya ittifakının (bağımlılık ilişkisinin mi deseydik?) bozulmasını getirebileceğini hesaplamıştır Vietnam. Bu durumun Çin'in Vietnam'a karşı saldırgan politikasına epey sekte vuracağı açıktır; nedenlerine ilerde değineceğiz.

Ayrıca, içinde bulunduğu yoksulluk ve gerikalmışlığın acılarını fazlasıyla çekerken bir de komşusuyla savaşma yükünü üstlenmek zorunda kalan Kamboç halkının karşı çıkmadığı bir yeni yönetim, sınır çarpışmalarını çoktan aşan o akıldışılığa da son verecektir. Bu biçimde düşünmek son

derece doğaldır ve sanırız Vietnam yöneticileri, CNUFNS kesin zaferi hedef alarak son harekete atılmadan önce, muhtemel yeni yönetime, eğer Kamboçya anlaşmaya yanaşırsa kendilerinin de anlayışlı davranacağını taahhüt etmişlerdir. Bunun dışında bir de Çin'le varolan ilişkilerden sağlanan ekonomik, askerî vb. imkânların bu ilişkiler bozulduğunda nereden sağlanacağını bilmek istemiş olmalıdır CNUFNS önderleri.*

Buradan devreye Sovyetler Birliği'nin girebileceğini kestirmek güç değil. Ama iş buna varmadan, Vietnam'la dost bir Kamboçya'nın zaten birtakım ekonomik, askerî vb. avantajlar kazanarak yaşayabileceği söylenebilir. Kamboçya'da köylülük, kendini besleyecek kadar üretmektedir. Hattâ ihracat yapabilecek kadar da üretmektedir. Ve açlık tehlikesinden uzak yaşamaktadır. Salt pirinçle süren, olabilecek en «sade» hayattır bu belki; ama Kamboçya'nın çilekeş halkı, çoğunluğuyla yıllardır böyle yaşamaktadır. Üstelik Vietnam'la dost olunduğunda bu hayatta mutlaka birtakım düzelmeler olacaktır. Yine de, yeni Kamboç yönetimi üzerinde dolaylı bir Sovyet etkisi güçlenebilir. Vietnam burada, *öznel niyeti ne olursa olsun* bir «yakınlaştırıcı» etmen olarak rol oynayabileceği gibi, böyle bir şey için özel çaba da gösterebilir. Bu sonuncusunun şimdilik pek kuvvetli bir ihtimal sayılmaması gerektiğine inanıyoruz.

Son olarak, Çin'in muhtemel tavrı üzerinde durmak gerek. En sadık «müttefik»lerini yitiren Pekin, Güneydoğu Asya'daki «Sovyet hegemonyacılığı, yayılmacılığı»na vb. şimdi hangi araçlarla karşı duracaktır? Son haftalarda iyice yoğunlaşan Çin-Vietnam «sınır çatışmaları»na bakılırsa sanki Pekin yönetimi Pol Pot askerlerinin yerine kendisi kolları sıvamak niyetindedir. Fakat sivrisinek taktiği ile yürütülecek ve boyutlarının büyümeyeceği, sırf gözdağı niteliğinde oldukları belli olan küçük saldırılar Vietnam'a bir zarar vermeyeceği gibi; öbür yandan da Çin, askerî eylemlerinin çapını pek kolay büyütemez.

Bunun nedenini Çin'in «Sovyet hegemonyacılığının vurucu gücü» olarak nitelediği Vietnam'a karşı insaflı davranmak istemesinde aramayacağız elbette. Sorunu yaratan, Çin'in «çağdaş» dünyada oynamak istediği roldür.

En son, Teng'in ABD ziyaretiyle doruğuna varan süreç içinde Çin, sürekli Batı'ya yakınlaşmaya çalışmıştır. Uluslararası boyutlar alan her sorunda Batı'yla ittifak ederek, aslında Sovyetler yerine kendisiyle anlaşmalarının Batı'nın metropolleri için daha hayırlı olduğunu anlatmak istemektedir. Bir dünya gücü, dünya «barış»ının, yani dünya dengesinin üzerinde durduğu başlıca ayaklardan biri olma konumuna büyük şevkle yerleşmeye çalışan Çin, Batılı büyük güçlerle arasındaki ilişkiye gölge düşürecek bir tartışmaya girmek istemeyecektir. ABD'de açılan resmî temsilciliğinde diplomatları aracılığıyla modern dansları becermeye çalışan Çin, Batı'yla kurmak istediği ilişkilere varabilmek için bir süre acemi dans öğrencisi rolü oynamaya hazırdır. İki metrelik Amerikan basketçilerinin elini sıkmak için yukarılara uzanmaya çalışan Teng, reel-sosyalizmin, siyasal oportünizmin bu minyatür maskotu, bir yandan da kendisini izleyenlere gülücükler göndermektedir. Adeta «Durumun farkındayım,» demektedir Teng, «ama her şey zamanla...»

Batılı büyük güçler ve özel olarak ABD, Sovyetler Birliği'ne, Çin'le kurulan ilişkilerin Sovyetler'in bir kenara itilmesi anlamına gelmediğini ısrarla belirtmiş, güvenceler vermişlerdir. Çin'i Sovyetler'e karşı bir koz olarak kullanmaya çalışmayacaklarını vurgulamak istemişlerdir ABD yetkilileri. Bu, ABD'nin ve bu konuda kolayca etkileyebileceği öteki Batılı güçlerin, varolan dünya dengesini zedelemekten titizlikle kaçınacakları anlamına gelmektedir.

Vietnam'a karşı Çin'in geniş çaplı askerî planlar yapması mümkündür. Ve nitekim (45. sayımızda belirttiğimiz gibi) Çin'in böyle planları vardır. Ancak Kamboçya'daki son yönetim değişikliğiyle Çin planlarının *uygulayıcı gücü* yok olmuştur.

Çin'in planlarını kendisinin uygulaması ise, yukarda sözü geçen, ulaşmak istediği konum bakımından imkânsızdır. ABD, alevlendiğinde kolayca «Vietnam Savaşı»nı yeniden akıllara getirebilecek bir «Güneydoğu Asya çatışması»na karşı olacaktır. Güneydoğu Asya'da, Sovyetler Birliği için çok önemli bir ülkeye karşı girişilecek bir askerî harekât, geniş dünya dengesi hesaplarından hareket eden büyük Batılı güçlerin de etkili muhalefetiyle karşılaşacaktır. «Çağdaş» dünyada etki alanı sorununun çözümü için geliştirilen yöntemlerin «mantığına» uymamaktadır böyle bir devlet tavrı; bu nedenle Çin, zorlanacaktır

Küba ile birlikte, Sovyet bloku içersinde Doğu Avrupa ülkelerine oranla daha özel bir konumda bulunan Vietnam, şimdiye kadar bu blokla ilişkisini görece «ölçülü» bir biçimde sürdürmüş sayılabilir. Ta Ulusal Kurtuluş mücadelesinden gelen bir geleneğin —«Ho Şi Minh tavrı»— küçük izleri görülmektedir burada. Fakat yine de bugünün dünyasında *varolma mücadelesinin*, Vietnam üzerindeki Sovyet etkisinin güçlenmesine zemin hazırlaması, beklenebilecek olan gelişmedir. *Buna rağmen*, sosyalist özelliklerini en fazla koruyabilen toplumlar arasında bulunan bu Güneydoğu Asya ülkesinin, komşusuyla savaşma diye bir sorununun da kalmadığı bir ortamda, gerçek bir sosyalist kuruluş («reel-sosyalist» değil) yönünde adımlar atabileceğine inanmak, en azından mümkündür. Bu, ekonomik, askerî, diplomatik alan-

* CNUFNS programından aktarabildiğimiz bazı madde ve hükümler yeni Kamboç yönetiminin tutumu hakkında ifade ettiğimiz öngörülere ışık tutmuştur. Örneğin «Vietnam'la sınır savaşının sona erdirilmesi» bu programda vardır. Programda Kamboçya'nın hiçbir ülkeye «Kamboçya'ya silah gönderme izni» vermeyeceği belirtilmektedir. Bu iddialı beyan, yeni Kamboç yönetiminin askerî ihtiyaçlarını giderme kanallarını önemli ölçüde güvence altına aldığının mı ifadesidir?

larda yakın ilişki içinde bulundukları ve destek aldıkları reel-sosyalizmi Vietnam önderlerinin nasıl bir siyasal yaklaşımla değerlendirdiklerine bağlı olacaktır.

Kamboçya için söylenecek son sözü ise 8 Ocak *tarihli Arbeiterkampf*'ın konuyla ilgili haber-yorumundan aktaralım: Böyle bir gelişmeyi «... özellikle şunun için selamlarız: böylelikle sosyalizmi butun dunyada lekeleyen bir rejim yıkılmıştır».

—oOo—

Kamboçya Ulusal Kurtuluş İçin Birleşik Ulusal Cephesi (CNUFNS) Programı

Kamboçya'nın yeni yönetimi konusunda kesin siyasal değerlendirmeler yapmak için vakit henüz çok erken. Bilebildiğimiz hiçbir uygulaması yok yeni rejimin. Ama en azından başlangıç için, olayların bundan sonraki gelişmesine ışık tutabilecek bir belge olması açısından Birleşik Ulusal Cephe'nin programından bazı maddeleri aktarmakta yarar var. 8 Ocak tarihli Arbeiterkampf' dan (sayı 145) aldığımız sözkonusu maddeleri aşağıda sunuyoruz.

1.) Büyük Ulusal Birliği ve gerici Pol Pot-Ieng Sary kliğinin militarist, barbar, diktatörlük rejiminin yıkılmasını hedefleyen bir politikanın yürütülmesi. Pol Pot-Ieng Sary'nin oluşturdukları temsilî halk meclisinin dağıtılması, Ulusal meclis için genel seçimlerin yapılması; halk demokrasisi iktidarının bütün alanlarda yeniden-örgütlenmesi, insanların eşitlik, gerçek özgürlük, demokrasi haklarını güvence altına alan yeni bir anayasanın hazırlanması. (...)

2.) CNUFNS ile sıkı bağlar içinde bulunacak devrimci Kamboçya kitle örgütlerinin oluşturulması (ozgül kitle örgütlerine ilişkin maddeler aşağıdadır).

3.) Kamboçya devrimci ordusunun halkla birlikte inşa edilmesi ve geliştirilmesi.

4.) İnsanların gerçek özgürlük, demokrasi ve onurlarına saygı gösterilmesi haklarının gerçekleştirilmesi. Bütün Kamboçyalılar eski memleketlerine dönme ve mutlu aile hayatlarını kurma haklarına sahiptirler. Bütün Kamboçyalılar oturma yerini seçme, örgütlenme, düşünce ve din özgürlüğünü tadarlar; ve kişisel özgürlükleri güvence altına alınmış olarak çalışma, dinlenme ve eğitim görme haklarına sahiptirler. Kamboçya sosyal topluluğundaki bütün etnik gruplar özgürlük ve eşitlik haklarına, aynı hak ve görevlere sahiptirler.

5.) Gerçek sosyalizmi kurmayı hedefleyen bağımsız ve hükümran bir ekonomik politikanın yürütülmesi. Savaştan zarar gören yerlerin yeniden inşası. (...) Yeni ekonomi insanlara, tarım ve sınaî gelişme temeli üzerinde hizmet etmelidir. Toplumsal gelişmenin gereklerini karşılamak için, pazarları olan bir ekonomi planlanmaktadır. (..) Köylülerin kendi iradelerine dayanarak, karşılıklı yardımın ve kooperatif biçimlerinin desteklenmesi ve köylülerin bu yönde yüreklendirilmesi. (..) Bankaların açılması, para basılıp çıkartılması, meta dolaşımının veniden inşası ve geliştirilmesi. (.) 8 saatlik işgününün gerçekleştirilmesi ve yapılan işe göre ücret verilmesi.

6.) Zorla evlendirmeye son verilmesi ve evlilik için özgur seçmenin gerçekleştirilmesi, her ailenin mutlu hayatının yeniden sağlanması. Cinsel eşitliğin gerçekleştirilmesi ve kadınların, eğitim görmeleri, yeteneklerini geliştirmeleri, toplumsal bakımdan erkeklerle eşit olabilmeleri için onlar açısından avantajlı birtakım koşulların oluşturulması. (...)

7.) Pol Pot-Ieng Sary kliğinin gerici kültürünün ortadan kaldırılması. (..)

8.) Gerici yönetimin ve ordunun subay, asker ve memurlarının hoşnutlukla kabul edilmesi. (...)

9.) Siyasal ve toplumsal sistemlerinden bağımsız olarak bütün devletlerle, barış içinde birarada yaşama temeli üzerinde, barışı, dostluğu ve bloksuzluğu hedef alan bir dış politika yürütülmesi. (...)

10.) Komşu devletlerle varolan bütün anlaşmazlıkların barışçı görüşmelerle halledilmesi (...) Vietnam'la sınır savaşının sona erdirilmesi (...) Öteki Güneydoğu Asya devletleriyle dostluk, işbirliği ve iyi komşuluk ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi ve Güneydoğu Asya'nın bir barış, bağımsızlık, özgürlük, tarafsızlık, istikrar ve refah bölgesi haline gelmesini destekleme. Kamboçya hiçbir askerî ittifaka katılmayacak ve hiçbir ülkeye, toprakları üzerinde askerî üsler kurma veya Kamboçya'ya askerî malzeme gönderme izni vermeyecektir.

11.) Dünyadaki bütün devrimci ve ilerici güçlerle dayanışmanın güçlendirilmesi Bütün ulusların barış, ulusal bağımsızlık, demokrasi ve toplumsal ilerleme için emperyalizme, sömürgeciliğe ve yeni-sömürgeciliğe karşı ortak mücadelesini destekleme.

——oOo——

Kıbrıs Üzerine Bir Açık Oturum

20 Nisan 1978'de, New York'da New School for Social Research (Sosyal Araştırmalar için Yeni Okul) de ABD'deki Türk Demokrat Öğrenciler Birliği'nin yardımıyla okulun Yunan ve Türk Öğrenci Örgütleri tarafından bir açık - oturum düzenlenmişti. Her geçen gün büsbütün çatallaşan Kıbrıs sorununa sağlıklı bir yaklaşım bulunabilmesi bakımından yararlı olacağını düşünerek bu açık - oturum metnini bazı kısaltmalarla yayınlıyoruz. Önce açık - oturumun yayımlanan çağrısında yer alan şu açıklamayı iletelim: Kıbrıs Cumhuriyeti'nin tarihi boyunca binlerce Kıbrıslı, Rum ya da Türk kökeninden geldiği için acı çekti 1955'de, 1963'de, 1967'de, son olarak da 1974'de bu acı, bu çile olmadık zulüm boyutlarına vardı, iki tarafın gözü kanlı birbirini kesip biçmesine kadar ulaştı, tehcir hareketleri, topluluk'ların kuşatılıp kahredilmesi, talan, yağma bu kıyımların tuzu biberi Hepimiz bu olayların acısını canevimizde duyduk Ama bu yakınma, bu çapta bir felakete yol açan ekonomik, sosyal ve siyasal temel nedenleri anlamaya çalışmaktan bizi alıkoymamalıdır. Ne zaman ki Türk «mütevlisı»nı, Rum «tedhişçi»sini yerden yere çalmaya son verdiğimiz zaman, gözlerimiz daha geniş bir görünüme açılır O zaman işte, Türk «müstevli»sinin, Rum «tedhişçi»sının emperyalizmin, Britanya'nın, ABD'nin, NATO' nun ve çıkarı emperyalizmin çıkarlarına bağlı Yunanistan - Türkiye ve Kıbrıs egemen sınıflarının çıkarları uğruna kullanıldığını, oyuncak edildiğini kavrayacağız. Bugünkü tartışmamız bu nedenlerin aydınlatılması amacına yönelik Biz burada kim kimi öldürmüş, Rum mu Türk mü daha gaddar sorununu değil, işte bu sorunları tartışacağız

Konuşmacılar: Sevan Nişanyan, Aygül Özkaragöz Sönmez, George Nasiotis, Yannis Mavros, Naşit Arı, Yorgos Çuliaras.

G.N. — Bu akşamki tartışmada, konuşmacılar Kıbrıs sorununa ilişkin olarak özellikle Amerikan basın-yayınında işlenen dinî, etnik ve kültürel etken efsanelerini, mitoslarını kurcalayıp ortaya koyma kararındalar. Bu ülkede ve daha dar oranda olmak üzere Batı Avrupa'da kitle iletişim mihrakları Kıbrıs'ın sosyal-siyasal tarihini sil-baştan yazmaya özenmişler ve Kıbrıs gerçeğini yurttaşlarına çarpıtarak sunmayı kendilerine iş edinmişlerdir. Umarız, bu tartışma, olayları daha nesnel, daha doğru bir çerçeveye oturtmaya yardım eder.

Temelde şu kanıdayız ki, buradaki basın özellikle Kıbrıs'da yer alan olayları taraf tutmacasına ve eksik-püksük yansıtmakta. Sözgelimi, belli başlı Amerikan gazete ve dergilerinde çıkan yazıları elden geçirdiğinizde, görüyoruz ki, aşağı yukarı şu görüşleri işlemekte ve bunlara sözgötürmez «vakıalar» olgular havası vermekte. Bir kez, Kıbrıs'ın Türk'lerle Yunanlılar arasında uzun bir tarihten beri bir anlaşmazlık kaynağı olduğunu ve adadaki iki topluluğun da kökü derine giden etnik düşmanlık yüzünden kaçınılmaz olarak kapıştığını öne sürüyorlar. Sonra da, Kıbrıs NATO ile ABD' nin stratejik çıkarları yanında önemce ikinci sınıf bir dava gözüyle görülüyor, bu yüzden de bu sorunu Batı devletleriyle buranın basını, NATO ve ABD'nin güvenlik çıkarları, ya da ekonomik çıkarları bakımından bunalım yaratıcı olduğu ölçüde ilgiye değer sayıyor. Nitekim *New York Times*'ın 20 Eylül 1974 günkü başyazısında, Amerika'nın Kıbrıs davasında ve Yunanistan ile Türkiye karşısın-

daki tutumunda «tarafsız» kalması, böylece ne Yunanistan'ı, ne de Türkiye'yi gücendirip, Kıbrıs üzerindeki anlaşmazlıklarını kendi aralarında çözmelerine elvermesi öğütleniyor. Öte yandan, bu ortam Kıbrıslıların kendi kendilerini yönetim ve kendi alınyazılarını çizme haklarını ciddiye almamakla, ABD politikasını olduğu gibi yansıtmakta. Bu eğilim Kıbrıs'ın bağlantısızlık politikasına karşı yöneltilen eleştirilerde ve demokratik yoldan seçilmiş olan ölü Cumhurbaşkanı Makarios'a karşı alınmış olan tutumlarda da kendini göstermekteydi. Sözgelimi, Başpiskopos Amerikan görevlileri ve basınınca «Akdeniz'in Castro'su» diye damgalanmış, adı «kızıl»a çıkarılmıştı. Böylece yeni yeni iftiralara da yeni fırsatlar doğmuş oluyordu. Sözgelimi, Paris'de çıkan *L'Express* dergisi, 13 Mart 1972 günlü sayısında yayımlanan bir yazısında «Kızıl paçayı kurtardı» başlığını atma imkânı bulabiliyordu. Bu arada hemen belirtelim ki, bu anlattığımız üç çizgide yürütülen propaganda, ister taksim, ister «çifte enosis»le olsun, adanın bölünmesinin tek çıkar yol olduğu kanısının zihinlere yerleşmesine yarıyordu. Oysa, Batı basın-yayınında işlenen tezlerin tersine, Kıbrıs Rum ve Türkleri arasında ciddî etnik ve dinî ayrılıkların ortaya çıkışı hiç de sanıldığı gibi eski değil, yakın tarihlere dayanmaktaydı. Nitekim, adada nüfusça bir değişimin gerçekleşmesi ve Kıbrıslı Türklerin belirgin topluluklara ve cepelere ayrılış olayı, ancak 1960'ların başlarında yer almıştır. Bu arada ilerde belki yeniden ele almak üzere, şunu da belirtelim ki, birçok gözlemci 1964'de gerçekleştirilen cepleştirme çözümünün Türklerin girişimiyle yürürlüğe konduğu kanısındalar. Bu çözüm, etnik temeller üzerinde daha sonraki bölünmelere hizmet etmiştir.

Adanın tarihine bir göz atacak olursak, değişik kökenli bu iki etnik topluluğun sosyal, siyasal ve kültürel hayat bakımından bütünleşmiş olduğu ve etnik bir çoğunluk-azınlık sultasına değil, Bizans, Venedik, Osmanlı ve İngiliz İmparatorluğu'nun sömürge egemenliğine uğratılmışlığı su yüzüne çıkacaktır. Prof. Collins'in «Kıbrıs'da Siyasal Bütünleşme Zaafı» başlıklı yazısında beilrttiği üzere, «Kıbrıs Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi ölçüleri içinde bütünleşmiş sayılmalıdır. Dinî ayrılıklar vardı elbet, ama halk geniş ölçüde kültürel bakımdan benzeşmiş, siyasal bakımdan ise bütünleşmiş bulunmaktaydı.» Günümüzün Batı basınında, hattâ üniversite kesimlerinde bu gerçek hasıraltı edilmektedir. Aynı yazar, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında, özellikle Osmanlı devrinde, bir alay evlenen olduğunu ve bunun günümüze kadar sürdüğünü belirtmekte. Anlaşılan odur ki, bütünleşmiş bir modern Kıbrıs'ın kurulabilmesi için gerekli sosyo-tarihî temeller yakın tarihe kadar hazır beklemekteydi. Öte yandan, Prof. Collins birçoklarınca paylaşılan şu görüşü ustaca dile getirmekte: «Kıbrıs ideolojik bir savaş alanına dönüşmemiştir hiç. Ama şu da gözden ırak edilmemeli ki, yabancı devletler iki milliyetçilik akımının ve sonra da siyasal bölünmenin gerekli koşullarıyla yapısal ve ruhsal çerçevesinin yaratılmasından geniş ölçüde sorumludurlar.»

Sözlerime son verirken, bu geceki tartışmada ağır basacak olan üç ögeyi belirtmekte yarar görüyorum. Bunların ilki elbet, önce Britanya'nın, sonra da adanın Amerikan nüfuz alanına kayması üzerine de ABD'nin ekonomik çıkarları. Buna Amerika'nın stratejik çıkarlarını da katmak gerek. Bunda Ortadoğu petrolünün ağırlığı olduğu kadar, Kıbrıs'ın ticaret kaynağı ve ticaret yolu olarak önemi de sözkonusu. İkinci öge ise, Kıbrıs'da bir komünist iktidarı tehlikesi olduğu yolundaki kaygılar. Bunun ise özellikle Amerika'da ne kadar önemli bir rol oynadığını yinelemeye gerek yok. Üçüncü öge de üzerinde uzun uzun durulmaya değer bir konu: Yani II. Dünya Savaşı sonunda Britanya'nın, daha sonra da ABD'nin Yunanistan'daki rolü, Truman Doktrini, Marşal Planı v.b. ve bir de Amerika'nın Türkiye'deki rolü ve belirli sınıf çıkarları ile iktidar grupları yaratıcı etkisi...

S.N. — Kıbrıs'daki karşı-sömürgeci mücadele, Kıbrıslı Rumlar arasında EOKA'nın kurulmasıyla, 1955'de topyekûn bir ayaklanma olarak başladı. Türkiye Kıbrıs sorununa henüz karışmış değildi. Soruna iki çözüm yolu vardı; ya nüfus çoğunluğu Rum olduğu için ada Yunanistan'la bütünleştirilecek, ya da İngiliz sömürgesi olarak kalacaktı. İngilizler ilkin Kıbrıs'da patlak veren milliyetçi akım karşısında ürküntüye kapıldılar. Ayaklanma gerilla savaşına dönüştü. 1955-56'da işler büsbütün kızıştı. Britanya, Kıbrıs'daki çıkarlarını bırakıp gidici görünmüyordu. Benden önce konuşan arkadaş, her şeyden önce stratejik olan bu çıkarlardan sözetti. Britanya 1956'da Süveyş kanalından atılınca, Ortadoğu'daki petrol haklarını, özellikle Nasır'ın ortaya çıkışından sonra, Arap ülkelerinde hızlanan milliyetçilik akımına karşı koruyabilmek için Doğu Akdeniz'de bir tek üs olarak Kıbrıs kalmıştı. Kıbrıs'da ekonomik çıkarları da sözkonusuydu, maden endüstrisinin ve turizmin büyük bölümü İngilizlerin elindeydi. Bu durumda, Kıbrıs milliyetçiliğini hizaya getirmek, hızını kesmek için bir çözüm bulunmalıydı.

Bu çözüm, iki topluluk kavramını ortaya atıp, bunu yavaş yavaş geliştirmekti. Kıbrıs'da, biri Türk, biri Rum, iki topluluk olduğu görüşü ilk kez İngilizler tarafından, 1950'de mızraklandı ve üstünde çalışıldı. Sorun, Türkleri, yani hem Türkiye'yi hem de Kıbrıs Türk topluluğunu, Rumlarla, yani hem Yunanistan hem de Kıbrıslı Rumlarla karşı karşıya getirerek, tokuşturarak, Kıbrıs'da İngiliz sömürgeciliğine karşı yükselen milliyetçiliği yolundan saptırmaktı. İşi özü, «böl ki hükmedesin» politikasıydı. 1955'de Türkiye ilk kez taraflardan biri olmaya davet edildi. O zamana kadar, Türk hükümeti Kıbrıs adasını yok farzediyormuş gibi davranıyordu. 1955'de Türkler Kıbrıs'ın geleceğini belirlemek üzere düzenlenen Londra Konferansına çağrıldılar. Türkiye toplantıya gelirken, elbet, Kıbrıs'ın Yunanistan'la birleşmesi fikrini peşin reddederek gelmekteydi iş o noktaya dayanırsa da,

Kıbrıs'ın hiç değilse bir parçası Türkiye'ye verilmeliydi, yani ada taksim edilmeliydi. Böylece Kıbrıs'da milliyetçiliğin patlak vermesinden sonra, sorun öyle bir mecraya oturtuldu ki, anlaşmazlık, «taksim»den, yani adanın bölünmesinden yana olan Türkiye ile «enosis», yani adanın Yunanistan ile birleşmesini isteyen Yunanistan arasında bir ölüm kalım çekişmesi haline getirildi.

1955'den itibaren, Britanya, hem Türkiye'nin, hem de Yunanistan'ın Kıbrıs üzerinde hak sahibi olduğunu kabul ederek, iki ülke arasında ipcambazlığı etti. İki topluluğun birbirinden ayrı, uzlaşmaz ve hasım olduğu varsayılıyordu. Zürih ve Londra antlaşmalarıyla Kıbrıs'ın yarı bağımsız bir ülke olarak ortaya çıkışını sağlayan anayasa işte bu temellere dayandırılıyordu. Zürih ve Londra antlaşmalarıyla, Türkiye ile Yunanistan ve Britanya, Kıbrıs'da «garantör» devletler olarak tanınıyor, ve böylece adanın bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü güvence altına almayı taahhüt ediyorlardı. Anayasa da, Kıbrıs'da anayasal düzenin iki topluluk arasında karşılıklı ve hasmane denge sayesinde güvencelendirileceği görüşüne dayanıyordu. Anayasa işlemez bir anayasaydı. Bu işin yürüyeceği yoktu. İki topluluk, çaresiz karşı karşıya gelecek, çekişecek, topluluk çıkarlarını azamiye çıkarmak için birbirlerine karşı kıran kırana döğüşecekti; anayasanın perde arkasındaki amacı da buydu zaten.

Nitekim, topluluklar arası ilk çatışma 1963'de patlak verdi. 1963'e doğru gelirken, Kıbrıs'daki iki topluluğun konumlarını belirlememiz gerek. Bir yanda, o sıra, özellikle dış politikada bilinen kaynakların ağızlarının içine bakan Türkiye'den emir alan Küçük, Denktaş ve avanesinin demokratik olmayan egemenliği altındaki Türk topluluğu vardı. Türk önderliği, Kıbrıslı Türklerle Rumların yanyana yaşayamayacağı, bu yüzden de Kıbrıs'ın iki bölgeye bölünmesi gerektiği tezinin başlıca savunucusu olarak ortaya çıkıyordu. Coğrafî bir bölünme, ta baştan beri, tuttukları tezdi. Bu teze bağlılıklarının nedeni ikiliydi. İlk etken Türkiye'nin çıkarlarıydı, Küçük ve Denktaş kliği Türkiye'den emir adıklarına göre bu doğal. İkinci neden ise, Rum topluluğu içinde özellikle bağımsızlıktan sonra, bir ekonomik canlılığın hüküm sürüşüydü; bir Rum burjuva sınıfı oluşuyor, Rum özel girişimi gelişiyor, kısaca hızlı bir ekonomik kalkınma yer alıyordu. Bu gelişmelerin Rum topluluğunda yer alması boşuna değildi elbet; İngiltere'ye karşı bağımsızlık mücadelesinde başı onlar çekmişlerdi, şimdi de devleti elleri altında bulunduruyorlardı. Bunların yanısıra bir de tarihî nedenler vardı; Rum topluluğunun yapısı Türk topluluğunkine göre burjuvaziyi geliştirmeye daha yatkındı. Bu nedenle de, Küçük ve Denktaş grubu adada ayrı bir Türk topluluğu, ayrı bir Türk kesimi yaratarak, Türklüğü ayrı bir çerçeve içine alarak, bir Türk burjuvazisi geliştirebilecekleri umudunu besliyorlardı. Özellikle 1963'den sonra, bu amaçla bir dizi önlem de alınmıştı.

Öbür yanda, Rum topluluğu içinde Kıbrıs Rum Kilisesinin işlevini belirtmekte yarar var. Kilise —şimdi de öyle ya— adanın en büyük toprak sahibiydi. Adadaki toprak varlığının % 10'una sahip olduğu gibi, elinde bakır madenleri de vardı, otel endüstrisinin de denetimini elinde tutuyordu. Bu yüzden de Rum topluluğu içinde özel yatırımlarla özel girişime gerçekten ağır bir engel sayılsa yeriydi. Komünistler, yani o sırada —şimdi de öyle ya— adanın en örgütlü ve en güçlü partisi Batı dünyasının da ikinci en güçlü komünist partisi— olan AKEL özel girişime aykırı konumu dolayısıyla Kiliseyle Makarios'u destekliyordu. O sırada Komünist Partisiyle Kilise arasında çok sıkı bir işbirliği vardı, bu da Rum topluluğu içinde özel girişimi ürkütüyordu. Adayı Yunanistan'la birleştirerek, Komünist Partisinden kurtulmayı amaçlıyorlardı. O sıra Yunanistan'da komünist partileri kurulması yasaktı, biliyorsunuz. Sonra da sıra Makarios'a gelecek, Kilisenin temel direklerinden biri olan Başpiskoposun sahneden çekilmesiyle Kilisenin de hizaya getirilmesi kolaylaşacaktı.

Demek ki, 1963 yılına geldiğimizde, Türk topluluğunda yönetici klikle Rum topluluğu özel kesiminin büyük bir bölümünün adayı Yunanistan ile Türkiye arasında bölmekte, ya da Kıbrıs'ı Yunanistan ile birleştirmekte çıkar ummakta olduğunu görmekteyiz. 1963'e kadarki gerilim, kısmen anayasanın niteliği, kısmen de bu iki grubun kendi toplulukları içindeki tutumları yüzündendi. 30 Kasım 1963'de, Makarios anayasanın işlemez olduğunu ilan ederek, Kıbrıs'da işleyebilecek bir devlet aygıtı kurulabilmesi için bazı değişmeler önerdi. Türk tarafı bunları hemen reddetti, çarpışmalar başladı. Bir ay içinde 200'ü aşkın kişi öldü. Böyle bir gelişmeye çok daha hazırlıklı olan Türkiye, hemen, adanın istilasını önerdi, böylece ülke Türkiye ile Yunanistan arasında paylaşılmış olacaktı.

Şimdi bu noktada topluluklar arası çarpışmaları kimin, Türklerin mi, Rumların mı başlattığını tartışacak yerde, bu durumdan kimin çıkar umduğuna bakalım! Görülen o ki, bir Türk, bir İngiliz ya da bir NATO müdahalesine yol açabilecek bu durum, her şeyden önce Kıbrıslı Türk önderliğiyle Kıbrıslı Rum topluluğundan belirli bir kesimin işine gelmekteydi. Nitekim, Britanya, dirlik düzenliği sağlamak için, adaya acele birlikler göndermeye girişti. Birkaç ay içinde gönderilen birliklerin toplamı 20000'i buldu. 1964 Ocağı ile Şubat'ında, ABD adaya ortaklaşa bir müdahele ve istila harekatı önerdiyse de, buna Makarios ve Rum topluluğunun çoğunluğu şiddetle karşı durdu. Makarios davayı uluslararası bir dava haline getirmeyi başardı; bütün dünya ülkelerinin önderlerine telgraflar yollayarak, sorunu NATO'nun elinden koparıp, Birleşmiş Milletler'e mal etti. Böylece Amerikalılarla Türklerin adayı istila hevesleri kursaklarında kaldı.

1963'den sonra Makarios'un önderliği nitelik değiştirmeye başladı, bu adanın tarihinde bir dönüm noktasıydı. Bu tarihten sonra, Makarios Yunanistan ile birlik fikrinden aşağı yukarı caydı. Heye-

can verici bir öge olarak zaman zaman ortaya atıldıysa da, Makarios enosis'in ne sonuç vereceğini artık kavramıştı. Belliydi ki, enosis, Makarios ile onun en büyük destekleyicisi olan Komünist Partisinden halâs olmak üzere ortaya atılmış bir öneriydi. Derken, Başpiskopos Üçüncü Dünya ülkeleriyle ve Sovyetler Birliği ile bağları sıkılaştırmaya girişti. Üçüncü Dünya'nın önderliğine oynadı, ve bunu bir ölçüde de başardı. Bütün Doğu Avrupa ülkeleri ve Sovyetler Birliği ile iki yanlı ticaret antlaşmaları imzalandı. Öte yandan, Komünist Partisi, AKEL de, bu sola açılıştan alabildiğine yararlandı. Bu yüzden de adanın geleceğine ilişkin Amerikan kaygıları arttıkça arttı. 1963-64'e gelinceye kadar, ABD adada meydanı geniş ölçüde Britanya'ya bırakmıştı. O tarihten sonradır ki, ABD adayla ciddi olarak ilgilenmeye başladı. Ortadoğu'nun Castro'su»ndan bir an önce kurtulunması teması da bu arada ortaya çıktı. Özellikle Yunanistan'daki 1967 faşist darbesinden sonra, Makarios'a karşı tertipler hızlandı. Kıbrıs'da sağ kanat gruplarınca birçok suikast girişimleri tezgâhlandı. Albay Grivas adaya döndü, daha sonra da amacı Makarios'u devirip Kıbrıs'ı Yunanistan ile birleştirmeyi amaçlayan EOKA-B kuruldu.

Y.M. — Görüyoruz ki, 1974 Temmuz'u olaylarından sonra Kıbrıs Cumhuriyeti'nin bağımsızlığının ve toprak bütünlüğünün ortadan kalkışı, aslında Türkiye'nin, Yunanistan'ın, ama özellikle bu rejimleri destekleyen ABD ile NATO'nun yabancı müdahalesi sürecinin bir sonucu. Bölgedeki emperyalist tertibin başlıca amacı da buydu. Kurulduğu günden başlayarak cumhuriyeti alaşağı etmek için akla gelen her çareye başvuruldu. 1960'da, daha doğuşunda, sömürge yönetiminden erkinleşme bakımından göze batan birtakım pürüzler sözkonusuydu. Bunları üç başlık altında toplayabiliriz. Bir kez kendi alınyazısını belirleme, self-determination ilkesi yerine sınırlı bir öz-yönetim ilkesi getirilmişti. Sınırlı oluşu da şundan: 1960 Zürih antlaşmaları imzacı üç garantör devletin yasal mudahale imkânını öngörmekteydi. Erkinleşmede eksikliğin ikinci yanı, Kıbrıs anayasasının yapısında kendini gösteriyordu; anayasa hem Kıbrıslı Türk, hem de Rum topluluklarına veto hakkı tanıyor; üstelik Kıbrıslı Türklere nüfusun sadece %18'ini oluşturmalarına karşın %30 temsil hakkı veriyordu. İlk üç yılda bu anayasanın işlemeyeceği anlaşılmıştı; en hayatî vergi ve iç güvenlik tasarıları bile bu yapı çerçevesinde yasama organından çıkarılamıyordu. Bu yüzden de ilgası zorunluğu doğdu. Üçüncü eksiklik ise, adada Britanya egemenliği altında bırakılan İngiliz üslerinin varlığıydı. Bu İngiliz egemen bölgesinin yüzölçümü 250 km² yi buluyordu.

1963-64'de durum çıkmaza girip, yeniden topluluklar-arası çarpışmalar başladığında, Kıbrıs BM'in üyesi olarak, BM beyannamesinin özüne ilişkin self-determination hakkına sahip çıktı. Bu doğal hak sözümona dostu olan emperyalistler tarafından yadsına dursun, Kıbrıs'ı BM içinde ve dışında destekleyenler, bağlantısız ülkeler ve bir ölçüde de Sovyetler Birliği oldu. Kıbrıs 1963-64'den sonra, sonunda, fiilî bağımsızlık statüsünü kazanıp, bağlantısızlık politikasına kapılandığı zaman, başta ABD olmak üzere NATO emperyalistleri bu gelişimi baltalamak için akla gelebilecek her türlü askerî diplomatik, siyasî manevraya başvurdular. 60 yıllarının ortalarında, Ortadoğu'daki gelişmeler bir anti-emperyalist ve milliyetçi eğilimi göstermekte ve Yunanistan ile Türkiye'nin gerici hükümetlerine karşı yığınsal baskılar oluşmaktaydı. Öte yandan Akdeniz'de Sovyetler Birliği'nin gittikçe artan donanma varlığı Kıbrıs'ı strateji bakımından Batı'nın gözünde büsbütün önemli kılmaktaydı.

Bu yüzden ikisi 1964'de, biri de 1967'de olmak üzere, George Ball, Achesen ve Cyrus Vance'in üç ayrı müdahalesi yer aldı. Bütün bu bileşimler Kıbrıs'ın bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü ayaklar altına almaya yönelik birikimlerdi. Ama, açıktan açığa harekete geçmeye cesaret edemedikleri için, bağımsızlık ve toprak bütünlüğü ilkelerine kavuk sallaya dursunlar, ileri sürdükleri öneriler, aslında, adanın coğrafî ya da idarî taksimi niteliğindeydi. 1967'de Yunanistan cunta sultası altına düştükten sonra, ABD'nin Kıbrıs içinde doğrudan müdahalesine gerek kalmadı. Yunan albayları her türlü maşalığa alestaydı zaten. 1970'de Makarios'u öldürmeyi başaramayınca, onu ültimatomlarla baskı altına almayı denediler. O girişim de cılk çıkınca, aslında Gnl. Grivas ile —hemen belirtelim, sayısı birkaç yüzü geçmeyen— EOKA-B birlikleri tarafından yürütülen geniş çapta bir yıldırıcı harekata girişildi. Bu olayları ABD doğrudan doğruya mı yürüttü, yoksa Yunan uşakları aracılığıyla mı tezgâhladı? Bunun tartışılmasının anlamı yok. İşin mundar yanını satılık adamlarına bırakmış oluşu Amerika'yı bu cürümlerdeki sorumluluğundan kurtaracak değil ya! 50 yıllarının sonlarında İngiliz sömürgecileri tarafından beslenen ve «Volkan» adlı örgütçe yürütülen Kıbrıslı Türk yıldırıcı hareketi 60 yıllarının ortasında ve sonlarında, sonra da 70 yılları başlarında, TMT adı altında büsbütün hızlandı. İsrail'de Altı Gün Savaşı sonrasında Ortadoğu'daki gelişmeler, özellikle Mısır, Suriye ve Irak'ın sola kayışı, hele 1969'dan sonra Libya ile Sudan'da başveren milliyetçilik, öte yandan da OPEC ülkelerinin bölgedeki petrol kumpanyalarına karşı kızışan direnci, ikide bir Sovyet Rusya'dan yardım isteyen, üstelik bu yardımı almayı beceren «Kızıl Papaz»ın tahtından indirilmesini bir ölümkalım sorunu haline getirmişti.

1974 Temmuz'unda, Yunan cuntası bir askerî darbe düzenledi, ardından Türkiye'nin adaya çıkartması yer aldı, bu gelişmelerin sonuçlarını hep biliyoruz. Böylece Yunanistan ile Türkiye NATO'nun asıl niyetlerini, hesaplarını Kıbrıs halkının çıkarları pahasına gerçekleştirmiş oldu. Kıbrıs'ın bağımsızlığının garantörleriyiz derlerken, ortalığı kana buladılar. Bununla bitti mi iş? Garantörlerden biri olan Büyük Britanya da Kıbrıs'ın bağımsızlığının ayaklar altına alınmasına seyirci kaldı. Öte yandan ABD'nin başlangıçtaki sözümona tarafsız ve müdahale edilmesi taraftarı olmayan tutumu da nice zikzaklar çizdikten sonra, Türkiye'ye karşı

silah ambargosu kararıyla renklenir gibi olduysa da, bu, Kıbrıs'da ve Yunanistan'daki Amerikan aleyhtarı duyguları, Türkleri gücendirme pahasına, yatıştırmak üzere alınmış bir idare-i maslahat kararıydı. Amerikan dış politikası, Yürütme Organı ile Kongre arasındaki yapmacık anlaşmazlığa düzeysel olarak yansıyan temelli bir ikilem içinde çalkalanmaktadır. Adayı denetim altında tutmak için imal edilen Kıbrıs davası, emperyalist «böl ki hükmedesin» şiarının bu yeni uygulaması öyle bir hız kazandı ki, sade Kıbrıs'ı ikiye bölmekle kalmadı, Yunanistan'ı, Türkiye'yi ve NATO'nun güney kanadını sonu nereye varacağı belli olmayan bir kargaşaya sürükledi. ABD ile NATO, Kıbrıs halkına dayatılacak ve bu yarayı kapatacak bir çözüm yolunu Yunanistan ile Türkiye'ye kabul ettirebilmek için elinden geleni ardına koymuyor. Zürih konferansının mantığı buydu, şimdi de Ecevit'in birkaç gün önce Kıbrıs Hükümetine sunulup da geri çevrilen önerilerinin mantığı da bu. Bu önerilerin işlerliği yok, çünkü sözkonusu üç devletin garantörlüğü ilkesinin ardından yabancı müdahalesini yeniden kutsamakla kalmıyor, aynı zamanda yürütmenin bütün dallarında eşit temsil esasını yineleyerek, etkin hükümet işleyişini baştan önlemiş oluyor, veto belâsını hortlatıyor. Bu acı hap, işgal altındaki topraklardan sınırlı geri çekilme ve ceplerin yavaş yavaş kaldırılması, ahalinin serbestçe hareketi gibi önlemlerle şekerlendiriliyorsa da, iyi niyetle ortaya atılmış olmaları koşuluyla olumlu sayılması gereken bu öneriler, yukarda değindiğimiz iki yanlış ilkenin doğuracağı pürüzleri giderecek güçte değiller, hatta onlarla çelişkideler, bu yüzden de işlerlikleri yok. Ankara bugünkü güçsel konumu içinde anayasa ilkelerini tepeden dayatabileceğini sanıyorsa, fena halde aldanıyor. Anayasa esaslarını Kıbrıslılar kendileri belirlemelidir. Bunun için de bütün yabancı birliklerin geri çekilmesini ve bütün mültecilerin yuvalarına dönmesini öngören BM kararlarının tam olarak uygulanması gerekir. Ancak o zaman hem Kıbrıs Türkleri, hem de Kıbrıslı Rumlar istemlerini özgürce dile getirebileceklerdir. Bugün Kıbrıslı Türkler de işgalin çilesini çekmekte, Denktaş buyruğundaki faşist yönetimin sıkısı altında bulunmaktadır.

Sözlerime son verirken, 1965'de faşist TMT tarafından katledilen özgürlük savaşçısı Derviş Kavazoğlu'nun ölümünden birkaç gün önce yazdığı bir mektuptan size bazı bölümler okumak istiyorum: «Emperyalistler, Kıbrıs gençliğini, hem Türkünü, hem Rumunu oyuna getirip, dağ başlarında birbirlerini kurşunlattılar. Daha dün aynı fabrikalarda, aynı dairelerde, aynı madenlerde yanyana çalışan, çocuklarının ekmeğini çıkarmak için bu toprağı yanyana ekip biçen, yurtlarını geliştirmek, hayat düzeylerini yükseltebilmek için yanyana didinen, aynı alanlarda yarışan bu genç insanlar, şimdi emperyalistlerin ellerine sıkıştırdığı silahlarla birbirlerini öldürüyorlar. Kirli hesapları yürütebilmek için emperyalistler iki topluluğun yanyana yaşayamayacağı yalanını saldılar ortaya. Ajanları marifetiyle 20.000 Türkü evlerinden barklarından çıkarıp toplama kamplarından farkı olmayan yerlere tıktılar. Şu anda binlerce Türk yurtlarından, köylerinden, tarlalarından ırak, açıkta, çadırlarda kabile hayatı yaşıyor. İlk ve orta okullar kapalı, binlerce Türk çocuğu eğitimden yoksun. Emperyalistlerin yardımıyla bir avuç faşist, Kıbrıslı Türk topluluğunun önderliğini ele geçirdi. Ne çekiyorsak onların yüzünden çekiyoruz. Bu grup, Türk halkının emperyalizme karşı gerçek duygularını, öfkesini, düşmanlığını dile getirmesine engel. Gece karanlıklarında topluluğumuzun demokrat gazetecilerini, ilerici önderlerini öldürüyorlar, düşündüklerini söylemeden yılmayan yurttaşlarımızı tutukluyor, kaçırıyor, hapsediyorlar. Hitler icadı aletlerle onlara işkence ediyorlar. Bu söylediklerimizin hepsini ispatlayacak belgeler var elimizde.»

A.S. — Kıbrıs, uluslararası sahnenin en girift sorunlarından biri. Şaşırtıcı da, çünkü çözümlemeye davrandığınızda, soruna birçok açılardan yanaşmak zorundasınız; siyasal, sosyal, ekonomik etkenler var işin içinde. Sorunu sade iç politika, Kıbrıs hayatı açısından değil, Türkiye, Yunanistan ve uluslararası plan bakımlarından, ABD emperyalizmi ve Batı çıkarları bakımından da ele almak zorundasınız. 1974 Temmuz'una dönüp duruma bir göz atalım. Sampson'un bir CIA ajanı olduğunu inkâr eden kimse yok. Sampson Kıbrıs'da bir faşist darbeyi yürütmek için öne sürüldü, böylece enosis gerçekleştirilecek, Yunanistan'la, yani o zamanki faşist Yunan rejimiyle bütünleştirilecekti. Türk müdahalesi bu tasarımları, bir ölçüde, suya düşürdü. Her iki yanca da iyi gözle görülen bu müdahale Sampson hükümetini devirdi. Bir ilginç nokta da, Türkiye, genel olarak, dış politikası bakımından Amerika'nın buyruklarını izlemekle birlikte, Türkiye'ye Lefkoşe'ye doğru bir köprübaşı kazandıran ilk müdahale konusunda Amerika ile tam bir görüş birliği içinde değildi. Derken, birkaç gün sonra, müdahale genişletildi, Türk birlikleri adanın % 40'ını işgal ettiler, mülteci sorunu filan hep bundan doğdu. Benim kanım şu ki, ABD zulasında birtakım planları hazır tutmaktaydı. Bunlardan biri de, Acheson planı, yani *çifte-enosis* planıydı; adanın bir bölümü Türkiye'ye, bir bölümü de Yunanistan'a gidecek, böylece Kıbrıs bir NATO toprağı haline getirilecekti, işler de büsbütün kolaylaşmış olacaktı. ABD başlangıçta Ecevit'in ilk müdahalesine karşı olmakla birlikte, durumdan yararlanmasını bildi, gelişmelerini kendi çıkarlarına uygun kılmak için hemen harekete geçti, yani rafta hazır bekyen bir planı Türk ordusunun kendi adına uygulamasını sağladı.

Kıbrıs'daki duruma bakmakla yetinmeyip, o sırada Türkiye'deki gelişmelere de bir göz atalım. 1971'de ülke sosyal, siyasal bir keşmekeş içindeydi. 12 Mart'da askerî bir müdahale oldu. Birçok demokratik kurumlara el sürülmediği, örneğin parlamento, yüce divan, yargı organları eskisi gibi işler göründüğü için, çoğu Amerikalı bu değişikliğin gerçek niteliğini kavrayamadı. Oysa başa geçen hükümet askerlerin özene bezene seçtiği bir

hükümetti. Bu hükümetin belli başlı iki uygulaması oldu. ABD afyon planına paralel olarak Anadolu'da afyon üretimini durdurdu; bir de solun üstüne olanca gücüyle yüklendi.

1973 Ekim seçimleri sonuçlanıp, askerler kışlalarına çekildiklerinde, sol, beklenmedik —beklenmedik diyorsam, Türkiye'deki egemen sınıfların açısından beklenmedik diyorum— başarıya ulaştı, CHP en güçlü parti olarak ortaya çıktı. Kendi başına hükümet kuramayacağı için de Millî Selamet Partisi ile koalisyona girdi. Bu parti dinî ve gerici bir parti olmakla birlikte, ülkenin kalkınmasından yeterince pay alamayan küçük-burjuva kesimlerinin bazı istemlerini dile getirmekteydi. Ecevit'in bu koşullarda bu hükümeti yürütmesi güçtü. Zaman zaman dizginleri elinden kaçırıyordu, Kıbrıs meselesinden önce de, sonra da bu gibi durumlarla karşılaştı. Öte yandan, iş çevreleri Ecevit'in radikal bazı ekonomik politikalar yürüteceğinden korktuğu için, bu hükümete karşı fiilî bir uluslararası ekonomik ambargo uygulanmaya başlandı. Bu arada, 1974 öncesinde Türkiye ABD'yi bir başka bakımdan da kızdırmış ve ürkütmüştü. 1973 Ekim savaşı sonrasında Türkiye Ortadoğu savaşına havadan ikmal yapabilmesi için semalarını Sovyetler Birliği'ne açmıştı. Buna karşılık, C-3 uçaklarının Türkiye'deki yirmi Amerikan üssünden biri olan Çiğli alanından havalanmasına izin vermemişti. Bütün bunlar, uluslararası plandaki köstekleyici istikrarsızlık ortamıyla da birleşince, ABD'yi ürkütücü boyutlara erişen gelişmelerdi. Türkiye'yi eskisi gibi eskese yöne çekemeyeceğinden korkmaya başlamıştı. Tıpkı Makarios'un Akdeniz'in Castro'su olması gibi, Türkiye'nin de güvenilmez bir müttefik haline gelmesi belirtileri sözkonusuydu.

Ambargo işte bu bütün içinde görülmelidir. Resmî açıklama ABD'nin Türkiye'ye Amerikan silahlarını Kıbrıs'da kullanmasına izin vermeyişi ve bu yasaklamaya karşın çıkartmanın yapılmış olması ve Türkiye'nin bu yüzden cezalandırılmasıdır. Ama bu, kolay yutulur bir açıklama değil elbet. Ambargonun gerisindeki nedenler çok daha çapraşık. Ambargo Ecevit hükümetinin fiilen iktidarsız kalışı yüzünden istifa etmesinden dört beş gün sonra kondu. Ecevit bir kumar oynadı fakat iş çevreleri ve dış devletlerin desteğinden yoksun olduğu için kaybetti. Ambargo 1974 Eylül'ünde kondu. Ama tartışması yukarda belirttiğim nedenlerle —Türkiye'deki iç istikrarsızlık ve uluslarası durum— daha çok öncelerden Amerikan basınında başlamıştı. *The New York Times* daha 1974 baharında Türkiye'nin fazla radikalleştiğini söylüyor, bu ülkeye yardımın kısılması v.b. öneriyordu. Bugün ambargonun baş savunucuları olan Kongre üyeleri de daha o zamandan ambargo lafını etmeye başlamışlardı. Demem o ki, ambargo davasını Kıbrıs davasıyla birebir ilişki içinde sanmak yanlış. Kıbrıs bir bahaneydi, durumu kristalleştiren bir vesileydi, ambargo çalışmaları daha çok önceden başlamıştı. Soruna bu gözle bakmayı bilmeliyiz ki, ambargonun ne olduğunu, neye yaradığını anlayalım. Ve neden vakit erişince bir gün, Carter'in şu günlerde kongreden istediği üzere, kalkabileceğini kavrayalım.

Kıbrıs'daki iç duruma tekrar kısaca bir göz atmak istiyorum. Osmanlı İmparatorluğu zamanında pekâlâ geçinen iki toplum bir süre sonra o kadar iyi geçinememeye başladı. Bunun içinde benden önce konuşan arkadaşların açıkladığı üzere, birtakım efsaneler yaratıldı. Etnik, dinî ve milliyetçi her türlü oranın dışında büyütüldü, şişirildi. EOKA-B ise karmaşık bir sorun. Bu örgüt (yani birinci EOKA) üyeleri altmış yıllarına kadar seçkin vatanperverler olarak görüldüler. 1962'de ilk beş yıllık plan ilan edildi; çağdaş ve gelişmiş bir Kıbrıs'ın kurulmasına başlanıldı. Bunda başarı kazanılmadı değil. Kişi başına gelir Yunanistan'ınkinden de yüksekti, Türkiye'ninkinden ise rahat rahat. Yıllar geçtikçe, EOKA önderleri tabanlarını kaybettiler. Elinde silah, İngilizlere karşı döğüşmüş savaşçıların günü geçiyor, yerlerine üniversite mezunları, işten anlayan gençler geliyorlardı, devlet kademelerinde onların yıldızları parlıyordu. Ada'da diplomalıların sayısı arttıkça artıyordu. Üniversite mezunları sayısı bakımından Kıbrıs, dünyada oranca, ABD ile Kanada'dan sonra geliyordu. Gençler İngiltere'de, Batılı ülkelerde, Yunanistan'da eğitim görüyorlardı. Kıbrıslı Türkler de Türkiye'de tabi. Zaman Grivasçılar aleyhine işliyordu. Grivas 1971'de adaya döndüğü zaman, bu gaile çıkarmaya hazır, hevesleri kursaklarında kalmış unsurlar tarafından açık kollarla karşılandı. Öte yandan Makarios Enosis'i hâlâ sözde savunur görünmekle birlikte, ABD de dahil, herkesi hizâda tutabiliyordu, bundan da en çok Amerikalılar şikayetçiydi. Ekonomik durum altmışlarda hayli hızla gelişiyordu. 1963'de Kıbrıslı Türkler hükümeti bıraktıkları zaman, hemen bütünüyle kendi istekleriyle kapalı bölgelere girip hapsoldular, ekonomik bakımdan halleri hiç de parlak değildi. İki topluluk arasında ekonomik bakımdan bir çeşit soğuk savaş başladı. Türkler, Kıbrıslı Rumların kendilerine iş imkânı tanınmadığından yakınıyorlar, ekonomik kalkınmadan yararlandırılmadıklarından sözediyorlardı. Bu kanıda gerçek payı ne olursa olsun, gidişattan en büyük parsayı toplayan, ulusal duyguları büyük bir ustalıkla sömürerek Türklere Kıbrıslı Rumlarla alışverişi yasaklayan ve onlara yüksek fiyatlarla mal satan Denktaş ve kliği idi şüphesiz.

Sözlerime son vermeden önce şunu belirteyim: Türk müdahalelerinden sonra, adanın kuzeyinin Türkiye ile bütünleşmesi bir dereceye kadar gerçekleştirildi. Bu konuda ilginç bir gelişme de Akbank'ın adadaki faaliyetleri. Türkiyenin ikinci büyük özel girişimi olan Sabancı Holding'in denetiminde bulunan bu banka, Kıbrıs'da şubeler açtı ve Türk lirası ile iş görmeye başladı. Türkiye ile bütünleşme süreci içinde tarım ve sanayide birtakım kamu ve özel sektör kuruluşları da sahneye çıktı. Şimdi sorulacak soru, sürekli yapılan yardıma karşın, zengin bir ülke olmayan Türkiye niye soruna tam bir çözüm bulmadı? Ambargo biliyor-

sunuz sadece askerî değil, aynı zamanda ekonomik. 1977 sonunda Türkiye'nin yabancı kredileri kurumuş halde. Öyleyse Türkiye neden soruna bir çözüm bulmuyor? Dört yıldır ABD'nin, Batılı devletlerin, Ortak Pazar'ın baskısı altında; Kıbrıs'dan çık diye zorlanıp duruluyor. Kanımca cevap, Kıbrıs'ın Türkiye'nin ekonomik ambargoya karşı sahip olduğu son koz olması. Özellikle MC hükümetleri boyunca, sorunu sallantıda bırakma, Batı'dan bir şeyler koparabilmek için, tek çare olarak görülmüş olabilir. Ecevit ise tam zamanında sahneye çıkmış görünüyor. Ekonomik istikrarın simgesi olarak yeni hükümet yabancı musluklarının açılması bakımından çok daha çekici bir nitelikte görülse yerlidir... Bu konuda söylenecek çok şey var ama zamanım dolduğu için sözlerime son veriyorum...

Yerimizin darlığı yüzünden bu konuşmalar sonunda dinleyicilerin de katılmasıyla yapılan tartışmaları sizlere iletemediğimiz için özür dileriz. Kıbrıs sorunu üzerine geniş kapsamlı bir broşür hazırlamış bulunuyoruz. Dergimizin bu sayısı elinize geçtiği sırada bu broşürümüzde dizgiye girmiştir.

Çeviren CAN YÜCEL

——oOo——

DANY DINER

Emperyalist Barıştan Sınıflar Savaşına

Camp David sonuçları üzerine yapılan değerlendirmeler, değerlendirmeyi yapanın ne derece olayın içinde yer aldığına, dolaysız çıkarının nerede bulunduğuna bağlı oluyor. Sol eleştirinin kendi kendini kavrayışı gereği («tarafsızlık olmaz» esprisi —ç) onadığı bir materyalist olağanlık bu. Çelişkiler «doğru» analiz aracıyla değil eylem aracıyla, siyasal yan tutma yönündeki pratik yoluyla çözülür. Bu konuda şüpheye yer yoktur; çünkü tarihî materyalizmi, sonradan görülen «hakikat»lerden ayıran şey budur. Bununla birlikte tarih, hareket ile yapı arasındaki; günlük, ertelenemeyen eylem ile, tarihî gelişimin —içinde bireylerin gerçi pratik olarak eylemde bulundukları, ama onların eylemlerinin hareket ettirici anlamda tarihî olmadığı— kavramlarla belirtilen analitik kavranışı arasındaki, üstüne çok gevezelik edilen «zamansal uyuşmazlık»ı da tanır. Hem de, sadece bunu «*da*» tanır demenin yetersiz olduğu ölçüde, geniş ölçüde tanır.

Camp David'in geçici sonuçlarının, ondan etkilenenler bakımından değerlendirilmesi, bu çelişkiyi taşımaktadır; yani doğrudan doğruya baskı altında kalanlardan yana doğrudan, günlük pratik bir tavır almak —ki reel-politikada bu bugün ne olursa olsun bir çaresizlik biçiminde ortaya çıkmaktadır— gereklidir ve öte yandan uzun dönemde —fakat sadece uzun dönemde— direnişe şimdiye kadar görülenlerden daha başka kurtuluş yolları sunabilecek olan tarihî eğilimin «doğruluğu» bununla çelişmektedir. Somut olarak söyleyecek olursak: «Toplu çözüm» diye sunulan Mısır-İsrail özel anlaşmasının, uzun dönemde olumlu fakat anlık olarak olumsuz diye nitelenmesi gereken sonuç ve etkiler üzerine eylemli bir yorum yapmak gerekmektedir. Burada, önce açıkça ortaya konması gereken, daha özgül bir yan tutma tarzına geri dönmeye ihtiyaç var: Merkezî motifleri aynı anda hem anti-siyonizm, dolayısıyla enternasyonalizm, hem de sosyalizm olan bir yan tutma tarzı bu. Anti-siyonist, çünkü Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulması zorunlu olarak Arap-Filistinli halkın sürülmesini ve göçe zorlanmasını getirecekti ve getirdi; ayrıca bu devletin varlığının korunması Filistinlilerin hem birey olarak hem de topluca sürekli biçimde aşağılanmasını ve ezilmesini gerektirmektedir. Enternasyonalist, çünkü bir zamanların İngiliz manda bölgesi Filistin'de, bir, veya iki, ulusal devletli «çözüm»ler hiçbir tarafça düşünülemez. Sosyalist, çünkü ancak burjuva-olmayan ilişki ve örgütlenme biçimleri, egemenlik gücü ile milliyeti birbirinden ayıracak biçimler, bir Yahudi-İsrail milliyeti ile bir Arap-Filistin milliyetinin birarada —yanyana değil— varolmasını güvence altına alabilir. Filistin konusunda, içinde siyasal ahlâk ve tarihî eğilimin saf tutarak aşılabileceği enternasyonalist-sosyalist program budur.

ORTADOĞU'DA EMPERYALİZMİN «İSTİKRAR» SAĞLAMA ÇABALARI

Amerikalıların Camp David görüşmelerini yürütüşleri, bir burjuva alımsatım sözleşmesinden çok, Papa seçimi için yapılan Kardinaller toplantısını andırıyordu. Ve boylelikle, «egemen» tarafların emperyalizme bağımlılıklarını hayli çarpıcı biçimde gösteriyordu. Görüşmeler bütünüyle İsrail'in yararına sonuçlar vermiş görünüyor: Nüfusu en fazla olan ve askerî yönden ciddiye alınması gereken bir Arap ögeyle özel anlaşma yaptı İsrail. İsrail tarafı haklı olarak —ve aynı zamanda Sedat için zararlı sonuçlar doğuracak biçimde—, Mısır'ın «Ortadoğu Anlaşmazlığı»ndan çekilmesi sonucu, iki cephede birden yürütülmesi gereken ge-

niş kapsamlı bir savaş pek muhtemel görünmemektedir, diye belirtti. Sedat, gizli isteklerini örtmekte kullandığı «toplu çözüm» önerisinde, yani «Ortadoğu Anlaşmazlığı»nın kurucu ögelerinden olan Filistin sorununun da çözülmesinde sözde müthiş ısrarlıyken, kısa zamanda omuzlarındaki bu yükü atmayı başarmış görünüyor.

Gerçekte Nasır'ın Mısır'ı da Filistin sorununa doğrudan doğruya karışmamış, ancak İsrail'in 1950'lerdeki aşırı-emperyalist politikası yüzünden bu sorunun içine itilmişti. Siyonist İsrail devleti o zaman, özellikle Mısır'dan kaynaklanan, Araplar arasında bir anti-emperyalist birlik sağlama yönündeki düşünceleri askerî yoldan bastırmaya çalışıyordu. Nasır'ın ölümünden sonra iktidara Sedat geçince, Mısır'ın, Arabizmden dar anlamıyla bir Mısır milliyetçiliğine doğru geri çekildiği görüldü. Bunu gerçekleştiren, askerî bürokrasiyle yeni-eski burjuvazinin Sedat'ın kişiliğinde temsil edilen ittifakıydı. Bu ittifak, yıkıcı bir etki gösteren silahlanma giderlerini azaltmak ve bu sayede açığa çıkacak finansman araçlarını üretken biçimde yatırmak çabasındaydı. Bu eğilim, ham petrol fiyatlarındaki patlama ile ve bunun sonucunda ham petrol üreticilerinin kapitalist dünya pazarıyla bütünleşip gerçek birer ticarî taraf haline gelmeleri ile çakıştı. Ve sonunda Sedat, her şeyi felç eden «Ortadoğu Anlaşmazlığı»na bir hareketlilik getirmek için 1973 Ekim Savaşına yol açtı. Bu savaştaki askerî operasyonları, görüşmelerle sağlanacak bir barışa yönelik ileri alan harekâtları niteliği taşıdıklarını açıkça belli ediyorlardı; ve bu görüşmelerde ABD'ye merkezî bir rol düşecekti. Filistin sorununun ve «Ortadoğu Anlaşmazlığı»nın emperyalistlerin işine gelecek biçimde «yatıştırılmasından» kendisine çıkarlar sağlamak isteyen İsrail devletine; ABD yardımlarıyla yaşayan, onun himayesi altındaki bu devlete, birtakım koşulları sadece ABD dayatabilirdi.

Bu gelişim, Başkanlık makamında cisimleşen Amerikan yürütme gücünün Vietnam ve Watergate yüzünden zayıflaması ve —geniş ölçüde İsrail yanlısı olan— Kongre'nin gücünün artması nedeniyle sekteye uğradı. Aynı sıralarda mezhepler devleti Lübnan'da toplumsal çelişkiler keskinleşerek bir din savaşı görünümünü aldı ve —«Ortadoğu Anlaşmazlığı»nı bütünüyle ilgilendiren bir sonuç daha yarattı—, Filistin direnişi askerî bakımdan güçsüzleşti. Bu da FKÖ'nün olayların bundan sonraki gelişmesi üzerinde etkide bulunma imkânlarını azalttı; özellikle ABD ve Suudî Arabistan'ın istediği gibi bastırma ile yükümlü bir polis işlevini üstlenen Suriye'nin oynadığı rol konusunda bu böyle oldu.

Panama Kanalı Anlaşması ve Mısır, İsrail ve Suudî Arabistan'la «Silah Paktı», özellikle Sedat'ın Kudüs'e giderek gerçekleştirdiği hazırlık çalışmalarından sonra —bu ziyaret coğrafî bakımdan İsrail'de oldu ama siyasal bakımdan Amerikan kamuoyuna hitap ediyordu—, Carter yönetimi bir atılım yapmayı başardı, Kongre karşısında yürütmenin gücünü artırdı. Gerçekte Carter'ın, kendisine hareket serbestisi yaratma yolundaki bu girişimlerinin altında yatan neden, Kongre'ye bir türlü kabul ettiremediği enerji politikası hedefleri doğrultusunda, bütünsel-emperyalist çıkarlar yararına tekil çıkarları geriletmek istemesiydi. Pahalılaşan ve miktarı artan petrol ithalatınca ABD dış ticaret dengesinde meydana getirilen açığın kapatılması çabaları, doları kemiriyor ve onun dünya para birimi olarak dışarda yerine getirdiği işlevi değersizleştiriyordu.

Himayecilikten doğacak türden, ya da başka türden tehlikeleri konu etmezsek: Ortadoğu'da, son olarak Filistin anlaşmazlığının bir kenar bölgesinde, Lübnan'da, kanlı bir sonuç yaratan, patlamaya gebe durum, ABD açısından, askerî tehlikelerden daha başka tehlikeleri de barındırmaktadır; petrol üreticisi Arap ülkeleri ve özellikle ABD'nin çıkarına uygun olarak şimdiye kadar petrol fiyatlarını düşük tutan Suudî Arabistan, emperyalist hegemonyacı güç tarafından «ağırbaşlı» diye nitelenen, bugüne kadarki fiyat politikalarını terk ederlerse, ABD'nin petrol giderlerinde sıçramalı bir artış olacaktır. Bundan başka, Ortadoğu ve Afrika Boynuzu'ndaki anlaşmazlıkların sürmesi, İran'ın iç durumu gözönüne alınmasa bile, emperyalizm tarafından tehlike olarak değerlendirilen bir bölgesel «istikrarsızlaşma»yı beraberinde getirmektedir. Gerici devletler burada Sovyetler Birliği'nin bölgeye girebileceği bir geçiş kapısı açıldığını düşünmektedirler. Özellikle 1977 Ocak'ında meydana gelen huzursuzluklarla, emperyalizm dostu Sedat'ın durumu da tehlikeye girince, bir Ortadoğu barışını, en azından İsrail ile Mısır arasında bir barışı sağlayarak hareketliliği istikrara dönüştürmek zorunlu hale geldi.

CAMP DAVİD SONUÇLARI VE ARAPLAR ARASINDA UYUŞMAZLIKLAR

Olayda yer alanların hepsi emperyalist anlamda «istikrar»ın sağlanması için çalışıyorlar. Yalnız, birinin somut istikrar durumu ille de ötekinin istikrarına bağlı değil; çünkü hayatta kalmayı garantileyen kısa dönemli istikrar, uzun dönemde istikrar denen şeyin kuyusunu kazabiliyor. Bu biçimde, Suudî Arabistan, Sedat rejiminin iç istikrarını, Suudî rejiminin «güvenliği» ile eş tutulabilecek bir Araplararası istikrar pahasına tehlikeye düşmüş görüyor. Kalabalık nüfuslu Mısır,Arap bütünsel cephesinden ayrıldığı ve bu cephenin istikrarsızlığı meydana çıktığı için, başka devletlerin, örneğin Libya'nın, Irak'ın ağırlığı artabilir. Müthiş dindar ve anti-komünist Suudîler aynı zamanda, Amerikalıların takdis ettiği özel anlaşmanın (Camp David —ç.) bütün emperyalistlerce güven altına alınması gereken Ortadoğu'ya, Filistinliler ve Suriye üzerinden, daha güçlü bir biçimde girmesi için Sovyetler Birliği'ne fırsat yaratmasından korkuyorlar. Petrol zengini Suudîler bir Mısır-İsrail özel anlaşmasını, Arap dünyasında gitgide artacak çatışmaların kaynağı, bir «istikrarsızlık» kaynağı, uzun dönemde kendi rejimleri açı-

sından hiçbir iyi sonuç getirmeyecek bir olgu olarak görüyorlar.

Ve bu noktada ABD gene kendisine hegemonyacı tarzda işe karışma görevinin düştüğünü görüyor: Çünkü bir Mısır-İsrail özel anlaşması gerçi ABD çıkarlarının kısa dönemde güvenlik altına alınması anlamına geliyor; fakat uzun dönemde gerici Suudilerin zayıflaması demek— oysa Ortadoğu'daki bütün çatışmaların maddî temelini onların hayatta kalması, yani petrol fiyatı ve taşıma yollarına ilişkin güvencelerin korunması oluşturuyor. Suudilerin Sedat'a karşı tavrını da benzer bir çelişki karakterize etmektedir: Suudiler gerçi Camp David anlaşması hükümleriyle Arap kampının bölünmesinin kesin olarak karşısına çıkıyorlar, fakat yine de rejimi tümüyle Suudî finans-kapitalinin verdiği yardımlara bağımlı olan Sedat'ı, öyle basitçe düşüremiyorlar Bir Sedat-sonrası dönem onlar için çok belirsiz. Yani bizzat Sedat'ın kendi ülkesindeki zayıflığı, onu Suudilere karşı güçlü kılıyor. Bu nedenle Suudiler ondan bütünüyle yüz çevirip ona verdikleri kanı kesemiyorlar.

Uzun dönemde, özel anlaşma Sedat rejimini kurtaramayacak. Mısır halkının barış durumunda gerçekleşeceğini umduğu ekonomik beklentileri bütünüyle imkânsız şeyler. Yüksek silahlanma giderlerinin düşürülmesi Mısır'ı refah durumuna sıçratmaz; burada emperyalizm ve «azgelişmişlik» sözkonusudur ki, bunun nedeni de sadece silahlanmada yatmamaktadır. Camp David'in sarhoşluğu, tıpkı 1973'de Süveyş Kanalı'nın geçilmiş olmasına karşın 1977'de imzalanabilen anlaşmanın âkıbetine uğrayacak, bitecek; çünkü siyasal veya askerî başarılar kitleler için ekmeğin yerini tutmuyor, daha çok, nice kurbanlar pahasına kazanılmış ekonomik zaferler olarak görülüyorlar, özellikle, burjuvazinin daha sonra polis zoruyla bastıracağı türden beklentilere yol açıyorlar.

SİYONİZMİN TOPRAĞI KAYIYOR

ABD ve Mısır'ın Camp David'de İsraillilerden bütün işgal ettikleri bölgeleri kapsayan geniş çaplı bir geri çekilme güvencesi koparttıklarına, bunun artık sadece tekil görüşmelerle halledilebileceğine ilişkin iddiaları; tam anlamıyla «vaziyeti kurtarma» kaygısıyla ortaya sürülmüş bir iddiadır. Gerçekte, özellikle Batı Şeria konusunda, hiçbir biçimde İsrail'in birtakım taahhütleri üzerinde tartışılmadı. Tam tersine: Sedat daha Tel Aviv'e iner inmez, Begin ona hile yaptı; Batı Şeria'da koloni kurma işleminin durdurulmasının sadece Washington'da yapılacak Mısır-İsrail görüşmeleri devam ettiği sürece geçerli olduğunu söyledi, bu süre ise iki-üç ay olarak saptanmıştı. Orda yaşayan Filistinlilere «özerklik» verileceği yollu açıklamalar, aslında İsrail işgalinin meşrulaştırılması ve böylece siyonist toprak ilhakının güvence altına alınmasının başka sözlerle ifade edilişiydi. Çünkü konut inşası, toprak «satın alımı», dolayısıyla toprak gaspı, bundan böyle kovuşturmaya uğrayacaktı: Yani siyonistlerin ilhak ettikleri topraklar yine onların elinde kalmaya devam edecekti; ama bir farkla: Filistinli belediye başkanları «özerklik» sistemine katılarak, şimdiye kadar dolaysız zora davanan İsrail işgali statüsünü yasallaştıracaklardı. Belediye başkanları buna karşılık bir toplantı yaparak Camp David kararlarını toptan, kendileri için etkisiz ve geçersiz bularak reddettiklerini açıkladılar.

Filistin'deki siyonist toprak ilhakı politikası öncelikle İsrail'in biçimsel bir egemenlik hakkı iddiasına dayanmıyor, toprak ilhakının devamına karşı duracak olan «yabancı» yani İsrail dışında bir egemenliğin kurulmamasını sağlamaya dayanıyor. Amaç, kendi ülkelerinin yabancısı haline getirilmiş olan Filistinlilerin çoğunluk oluşturmalarını önlemek. İsrail'in özerkliğe ilişkin, şüphe duymanın yanlış olmayacağı tasarılarına göre, Batı Şeria ve Gazze Kuşağı'nın alacağı yeni statü olan Serbest (kimsenin egemenlik haklarının bulunmadığı) Bölgelerde yumruğu güçlü olan kazanacak, yani İsrail. Ve burada «özerk» Filistin pasaportu taşımaya hakkı olan insanlar arasındaki trafiği Ürdünlü polisler düzenlese bile bu böyle olacak; çünkü bu «plan» önünde sonunda işi buna vardırır. Belirleyici olan pratik-fiilî varlık sorunudur: Yani koloni ve onun silahlı korunması; yani İsrail garnizonlarıdır.

Koloni kurma, siyonist İsrail devletinin gerçek anayasasıdır. Bu devlette sadece Yahudiler «yurttaş» olabilirler. Araplar, tanım gereği toplum hayatına ve dolayısıyla ekonomik işleyişe bütünüyle katılma hakkından yoksundurlar. Koloni siyonizm için bu kadar ilkesel bir anlam taşıdığından —biraz katı biçimde bakarsak bütün İsrail bir kolonidir—, siyonizm hiçbir zaman kolonileri geri vermez. Bu ilkenin, laik «sol» siyonizmin her zaman bir Menahem Begin'in efsanevî ögelerle dolu «sağ» siyonizminden daha iyi kavradığı maddî temeli; Kuzey Sina'daki kolonilerin birleşik görevleri konusunda açıkça görülmüştür. II. Enternasyonal'in devamı olan partilerce Sosyal-demokrat sayılan «işçi siyonizmi»nin —bu «işçi siyonizmi»nin kolektif (yerleşim-) koloni biçimleri sosyalist ütopyaların gerçekleştirilmesi olarak görülür, oysa bunlar gerçekte kolonyal toprak gaspının özgün etnik biçimleridir— koloni kurma görevinin Mısır'ın Sina Çölü'ndeki uygulamasını, siyonizmin gerçek temel koloni ilkelerine ihanet olarak görmesine şaşmamalı. Buna karşılık Begin Camp David'de, Sina'daki kolonilerin dağıtılacağını taahhüt ederken, Sina'dan farklı, «kutsal» olan Batı Şeria ve Gazze Kuşağı'ndaki kolonilerin varlığını korumak için gereken siyasal ortamı oluşturmaya çabalıyordu. Fakat kim kolonilerin korunmasına ilişkin maddî ilkeyi çiğnerse, diyordu «sol» siyonist muhalefet pek de haksız olmayarak, o, koloni kurma görevinin devam etmesine, neredeyse sonsuza kadar sürmesine katkıda bulunur. Ve Sina Çölü'ndeki kolonilerle İsraillilerin «çekirdek ülke»sindekiler —özellikle daha çok Arapların oturduğu Galilea'dakiler— arasında Yahudi devletinin siyonist, yani

etnik-özgün kuruluşu bakımından özsel nedenlere dayalı bir farklılık yoktur; bundan ötürü, bu haliyle koloni kurma görevi, İsraillilerin pek korktukları, devletlerinin çözülmesi yolunda bundan sonraki uygulamalara örnek oluşturacak, bu yolda işleyecek kurallar yaratacak bir şey olarak görülüyor.

Hiç şüphe yok ki: Efsanevî ve ayrıca maddî açıdan da saf askerî nedenlere dayanarak Yahudi devletinin bütün Filistin üzerinde egemenlik kurmasından yana olan Begin, koloninin siyonizm için anlamını her zaman sağ siyonizmden daha iyi anlayan «sol», yani «sosyal-demokrat» İsrail hükümetlerine oranla, bu ülkeye daha rahatça dokunmuştu. Siyonizmin bundan böyle içinde bulunacağı toprak kayması süreci için önemini kesinlikle küçümsememek gereken bir gedik açılmış oluyor böylece.

Arap dünyasında koşullar bundan sonra da nasıl gelişirse gelişsin, bunlar, Arap-Filistin halkı gerçeğinin ve onun direnişinin üstünden atlayıp geçemeyeceklerdir. Aynı zamanda bugün en yetkin temsilcisi olarak Ezar Weizman'ın göründüğü İsrail burjuvazisi tarafından yoğun biçimde geliştirilen piyasanın, dolaşımın kuralları da, siyonizmin toprağa bağlı niteliğine karşı etkide bulunmaktadır. O (İsrail burjuvazisi), hırsla açık pazarlar istemekte, fakat bunlara uygun bir üretkenliği sağlayamamaktadır. Mest olmuş durumda, emperyalizmin kendisine bir Pax-Americana biçiminde sunacağı, parıldayan kapitalist geleceğe doğru elini uzatmaktadır.

Bundan sonrasında hangi fraksiyonlaşmaların, kopmaların olacağı belirsiz; Lübnan'la bağlantılı olarak meydana gelebilecek askerî tartışmalar da ihtimal dışı değil.

Toplumsal mücadelelerin yükselişi, Filistin'deki çatışmalarda şimdiye kadar etkili olan ulusal biçimleri parçalayacak. Tarihî eğilim bu yönde. Fakat bu eğilim, orada eylemde bulunanların bilincinde ve hareketinde pratik olarak yansımadığı sürece, bu tarihî eğilime işaret etmek, salt içerdiği «hakikat» miktarının siyasal boyutlarına indirgenebilecek soyut bir öngörü olarak kalır. Filistin'deki Yahudi ve Arapların, sınıflarına göre birlikte yürütecekleri gelecek toplumsal mücadeleler, İsrail işgali altındaki bölgelerde ve bizzat İsrail'de Filistinlilerin bireyce ve toplulukça ezilmesiyle, sözkonusu tarihî eğilime karşı olan siyonist kökenli tavırla engellenecek, önlecektir. Filistinlilerin mücadelesi bundan ötürü temelde bu ulusal baskıya yönelecektir. Sömürülme bilinci buna göre onun (ulusal baskıya karşı mücadele bilincinin -ç) arkasında kalacaktır. Yani: Yeni, sınıf ölçüleriyle kavranabilir özneler ortaya çıkana kadar, Filistin direnişini, onların siyonizm tarafından birey ve topluluk olarak ezilmelerine en optimal yoldan son verecek tarzda desteklemek sözkonusudur. Fakat aynı zamanda, Filistin direnişinin, varlığını sürdürebilmek için sosyalist bir yapıya ihtiyaç duyan enternasyonalist bir perspektifi oluşturacak toplumsal mücadelelere doğru gelişmek zorunda olduğunu da açıklamak gerekmektedir.

Linke, Sayı 104/Kasım 1978,
Çeviren ÜMİT KIVANÇ

——oOOo——

Türkiye'de...

Abdi İpekçi'den Sonra Durum

Kabul etmek gerekir ki, Türkiye toplumunun yaşadığı şu tarihî ortamda «bunalım»ı burjuva demokratik düzenin «barışçı» platformlarında çözmeye çalışan güçlere açık bir meydan okuma, bir savaş ilanı anlamına gelecek bir cinayet için Abdi İpekçi'den daha uygun bir hedef bulmak zordu. Abdi İpekçi, burjuva demokratik düzenin siyasal-ekonomik güç ve kuruluşları arasındaki «denge»nin, «itidal»in, «uzlaşma»nın akla gelen ilk temsilcisiydi. Son yıllarda belirgin bir CHP taraftarı çizgisi izlemesine karşın, bunu kendi öznel eğiliminin bir gereği olarak değil, Türkiye toplumunun yaşadığı ortamın bir gereği olarak seçtiği izlenimini verebilmişti. Varolan durumda «denge»nin, «uzlaşma»nın CHP iktidarı, programı içinde kurulabileceği, burjuva demokratik düzenin devamı için «sağduyu»lu yolun bu olduğunu savunan yazıları nedeniyle, örneğin AP tarafından bile bir «partizan» muamelesi görmemiş, «denge» temsilcisi kişiliği kabul edilmiştir. Hangisi iktidarda olursa olsun burjuva «demokratik düzen»in devamı için CHP ile AP arasında «düzen»in temel kuralları ekseninde bir işbirliğinin, bir yakınlaşmanın varolmasından yana olan çeşitli çevrelerin neredeyse resmi kişilik kazanmış «sözcüsü» idi Abdi İpekçi. Onun «Durum» makalelerini okuyanlar, Türkiye'deki yüksek sanayi ve finans burjuvazisinin, Türk-İş'in, devletin sivil ve asker yüksek bürokrasisinin, bir başka deyişle «burjuva demokratik düzen»in başlıca kurumlarına, en elit çevrelerine egemen «sağduyu»lu talebin ne olduğunu, rejimin bu «temel direkleri»nin eğilimini öğrenmiş olurlardı.

Bu yüzdendir ki, öldürülüşü, rejimin temel direklerine, odağına yapılmış bir saldırı olarak değerlendirildi. Cinayetin, Kahramanmaraş gibi yüzleri aşkın ölüye mal olan bir olayla bile kıyaslanmayacak tepkilere, yankılara yol açması, CHP ile AP arasında karşılıklı yakınlaşma girişimlerinde duyulur bir hızlanmaya neden olması bu yüzdendir.

Abdi İpekçi'nin öldürülüşü, yalnızca burjuva demokratik düzenin kendisine, bu düzen içinde mümkün tüm olağan yönetim alternatiflerini temsil eden siyasal güçlere yönelik bir «meydan okuma» değildir. Olayın bir ayı aşkın bir sıkıyönetim uygulaması içinde meydana gelişi, burjuva demokratik «düzen»i korumak için kendine başvurulmuş olup, geniş yığınlarca «düzenin son çaresi» olarak algılanan orduya da yöneliktir bu «meydan okuma». Türkiye toplumunun yaşadığı «geçiş bunalımı»nı onun en belirgin dışa vurumu olan siyasal çatışmalarda, yaygın deyimiyle «anarşik olaylarda» izleyen geniş yığınlar; büyük yankılar yaratan bu cinayet olayı ile birlikte, artık sıkıyönetimin, ordunun bile aciz kalıp kalmadığı sorusunu düşünmeye başlayacaklardır.

Gayet açıktır ki; cüretkâr ve yoğun sembolik anlamı olan bu cinayeti işleyenler, «geçiş bunalımı»nın ağır ekonomik, siyasal, kültürel kaosundan kurtulmak isteyen, bir çözüm arayan Türkiye toplumuna, bu çözümü burjuva demokratik düzen içinde, onun sert önlemlerle —sıkıyönetimler— de takviye edilmiş «barışçı» platformlarında *aramaması* gerektiğini ilan etmişlerdir. 1 Şubat akşamı Abdi İpekçi'yi öldürenlerin tüm topluma yaptıkları çağrı budur ve bu çağrı burjuva demokratik «düzen»in siyasal güçlerine yapılmış bir «meydan okuma»dır.

Burjuva demokratik düzen platformunun kendisine, onun siyasal güçlerine yönelik bu «meydan okuma», bu savaş ilanı kim tarafından yapılmaktadır?

Bu soruların cevabı, *Birikim*'in 46-47 nci sayılarında —ve ayrıca bir broşür halinde— yayımlanan «Maraş'dan sonra?» adlı yazıda yapılan analizde olabildiğince berrak biçimde verilmişti.

Bu analizde, Türkiye toplumunun yaşadığı «geçiş bunalımı»nın Maraş olaylarından sonra artık tamamen olgunlaştığı, «çözüm aşaması»na vardığı gösterilmiş ve bu «aşama»nın iki evreyi içereceği belirtilmişti. Buna göre ilk evrede bunalımın hangi platformda çözümleneceğini tayin edecek mücadele verilecekti. Bunalımın burjuva demokratik düzenin «barışçı» platformlarında mı, yoksa faşist hareketin kararlılıkla istediği içsavaşa dönük platformlarda mı çözüleceği sorusu cevabını bulacaktı «ilk evrede». İkinci evre, bundan sonra başlayacak ve çözüme aday güçler, bu artık belirlenmiş platforma özgü araç ve yöntemlerle iktidar gücünü ele geçirmeye çalışacaklardır.

A. İpekçi'nin 1 Şubat akşamı öldürülmesi olayı, bu analiz içinde değerlendirildiğinde anlamını bulur ve şüphesiz katilin kim olduğu sorusu da cevaplandırılır.

Katil, faşist harekettir. Ve bu cinayeti işlemekle o, «çözüm aşaması»nın ilk evresine ilişkin mücadeleyi fiilen resmen başlatmış olmaktadır.

Ancak faşist hareket bu «iddia»yı şiddetle yadsıyacaktır. Bize daha A. İpekçi öldürülmeden önce Türkiye'nin «çıkış yolu»nu bulması için özel-

likle «iki mesele»nin çok önemli olduğunu vurgulayan bir propaganda yürütmek için canlarını dişlerine taktıklarını söyleyeceklerdir. Biri *«ordunun yıpranmaması»*, öteki ise *«demokratik mekanizma üzerinde ümitlerin canlanması»* amacıyla seçime yönelik yeni bir hükümetin kurulması olan bu *iki mesele* üzerine ne denli uğraştıklarını kanıtlayacaklardır. Ayrıca A. İpekçi'nin öldürülmesi dolayısıyla Bay Türkeş'in söylediklerini ve ülkücü yayınların yazdıklarını göstereceklerdir.

Eğer Bay Türkeş'in sözlerine bakılırsa «nefretle karşılamış»lardır bu cinayeti. Bay Türkeş'e göre bu cinayet «zihniyetleri çarpık ve ruhları kararmış kimselerin» eseridir. «Menfur, alçakça bir suikasttır». «Şiddetle lanetlemektedir» bu olayı. Diğer «ülkücü kuruluşlar»ın sözleri de aynı doğrultudadır. Hareketin resmi gazetesi *Hergün*, olaya iki tam sayfasını ayırarak olayı «İpekçi'ye kurşun sıkan eller kırılsın» manşetiyle vermiş ve cinayet ile «MHP ve ülkücülere yapılan ve sonu ölümle sonuçlanan saldırılar» arasında bağ olduğunu ilan etmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca gazetenin bir yazarı da A. İpekçi'nin «Ülkü Ocağı ve MHP yöneticileri ile sık sık sohbet ettiği» temasını işleyerek «ülkücü dostu» bir A. İpekçi çizmektedir.

Bunlar doğru mudur? Gerçekten faşist hareketin olayla ilgisi yok mudur? Bu nefret cümlelerine, bu aşırı üzüntü gösterilerine inanmalı mıdır? Tarihin örneklerini pek bol verdiği yalanla yürütülen faşist manevralardan biri mi çevrilmektedir şimdi de? Akıtıldığı söylenen gözyaşları, timsahın kurbanları için döktüğü gözyaşları mıdır?

Bunu anlamak için K. Maraş olayı ve sıkıyönetimin ilanının ertesinden 1 Şubat'a kadarki olayları kısaca gözden geçireceğiz.

* * *

«Maraş'tan sonra?» adlı yazıda, faşist hareketin K. Maraş olayları ertesinde ve sıkıyönetim koşullarında nasıl bir yol izleyeceği konusunda söylenenleri hatırlatarak olayların gelişimini izleyeceğiz.

K. Maraş katliamının beklenmedik çapta oluşu ve faşist vahşetin iğrenç görünümleri; MHP'nin sıkıyönetimi ilan ettirmekle sağladığı siyasal «başarı»yı daha ileri götürebilmesini önemli ölçüde engellemiştir. Sıkıyönetimden askeri darbeye varmayı planlayan ve K. Maraş olayına bunun için başvuran faşist hareketin bu taktiği yukarda anılan nedenlerden dolayı sekteye uğramış sayılmalıdır.

Sıkıyönetimi bir askeri darbeye doğru yönlendirmek yolu, faşist hareketin içsavaşa dönük stratejisini uygulayabilmek için kullanacağı araçlardan biri idi. Faşist hareket, önceleri büyük ağırlık verdiği bu «yöntem»in K. Maraş olayı ertesindeki koşullarda önemli ölçüde uygulanamaz hale geldiğini görmekle birlikte hemen de terketmedi.

K. Maraş olayı nedeniyle orduda da etkisini gösteren faşist aleyhtarı izlenimleri, havayı dağıtabilmek için bir yandan parti ve öteki «ülkücü kuruluş» yayınlarıyla ordu pohpohlanırken, öte yandan bir seri jestlere girişilmiş, örneğin sıkıyönetimin ilan edildiği illerdeki ÜGD şubeleri faaliyetlerini durdurduklarını ilan etmişlerdir.

Sıkıyönetimin 13 ilden daha fazlasında ilan edilmesi gerektiği yolundaki beyanlar da bu «orduya yaranma» gayretlerine dahil edilmelidir. MHP bununla orduya çok daha geniş bir alanda «yetki ve sorumluluk» tanıyarak onu onore ediyor; aynı zamanda kendi «ileri ve derin görüşlülüğünü» de kanıtlatmaya çalışıyordu. Çünkü sıkıyönetimin ilan edilişinin hemen akabinde, MHP'nin saydığı illerde ölüm ve yaralama olayları birdenbire yoğunlaşınca MHP ve Türkeş'in haklı olduğu sanılabilirdi. Ancak hayli acemice bir usuldü bu. Sayılan illerde uzun süredir «olay» çıkmıyordu. Dolayısıyla buraların birdenbire «olaylı» hale gelmesiyle MHP arasındaki bağ kolayca kurulabilmektedir.

Yine orduyu onore etmek, onun saygınlığını düşünür izlenimini yaratmak için «eşgüdüm» tartışmasına girildi. Gerek bu konuda, gerekse sıkıyönetim mahkemelerine yapılan atamalar konusunda MHP'nin başlattığı polemikler açık başarısızlıklarla sonuçlandı. Herhalde buna kızdığından olacak, partinin yarı-resmî yayın organı *Hergün*'de «Eşgüdüm Paşaları» adlı bir yazı yayımlayan tanınmış faşist yazar N. Hacıeminoğlu, yazısının adından da anlaşılacağı üzere ordu komuta kadrosunu eleştirince gazetenin yazı işleri müdürü ile birlikte tutuklandı sıkıyönetim tarafından.

Yaklaşık Ocak ayı ortalarında MHP, orduyu, sıkıyönetimden bir askerî darbeye doğru yönlendirmekten caymış, bu yolu terk etmiş olmalıdır. Çünkü ayın ortalarından itibaren gerek ülkücü yayınlarda ve gerekse «ülkücü kuruluşlar»ın «teşkilat»larına gönderdikleri genelgelerde daha değişik bir havaya girildiği gözlenmektedir.

Yukarda anılan girişimler sıkıyönetimin faşistlere karşı tavrında belirgin bir sertleşmeye yol açmadı. Polisin bir kısım aranan faşisti yakalaması, sorgulaması aynı tempoda devam ediyordu. Bu arada bazı faşist cinayetlerin sıkıyönetim mahkemelerinde duruşmalarına başlanmıştı.

«Maraş»dan Sonra?» adlı yazıda böyle bir durum öngörülmüş ve bu durumda faşist hareketin tutumunun nasıl olabileceği üzerine şunlar söylenmişti:

> «Sıkıyönetimin faşist teröre bulaşmış kesimleri de içermek zorunda olan uygulamaları, 'hareket'in saflarında gedikler açmadan önce faşist hareket, eğer 'askerî darbe' imkânının tümden yittiğine karar verirse, bu kez sıkıyönetimi de karşısına almayı hesaplamış bir seri eylemlere girişebilecektir.
> Bu eylemlerin sıkıyönetimi, onun kadrolarını hedef alması gerekmez. Sıkıyönetim sorumlularının önlemekte aciz kaldıkları eylemler düzenleyerek, kamuoyunda 'sıkıyönetimin de çaresiz kaldığı' yargısını yerleştirmek yeter. Solcuların yaptığı izlenimini verecek bombalamalar, kişilere yönelik sistemli cinayet ve terör eylemlerini de programına dahil eden bir faşist kampanya, kendi doğal hedeflerini de vurmayı ihmal etmeyerek

bu yargının doğduğu ortamı hazırlayabilir. Geniş topluluklarda düzenin son umudu ordunun da başarısız kaldığı kanısı yaygınlaşır. Dolayısıyla genel bir otorite bunalımını doğurmaya yönelik bu kampanya amacına varır, geniş yığınlar varolan kurum ve kuruluşların tümünden umut kestikleri bir kaosa itilirse; faşist hareket, organize gücüyle 'sağ cephe'yi toparlayabildiği gibi, 'düzen isteyen' ve bunun için faşizme bile 'ehveni şer' diyebilecek epeyce bir 'sessiz çoğunluğun' bile onayını bekleyebilir» *(Birikim* 46/47, s. 43; *Maraş'dan Sonra?* broşürü, s. 27-28).

Faşist hareket de bu yolu seçmiştir.

Ocak ayı ortalarından itibaren faşist hareketin yayınları izlenir ve hissedilir biçimde artan faşist cinayetleri yapılış biçimi ve seçilen hedefler incelenirse açıkça görülür bu. A. İpekçi'nin öldürülmesi bunun sonucudur. Amaç, az önce de belirtildiği üzere bir «otorite bunalımı» ortamı yaratmaktır.

Sıkıyönetimin, ordunun da aciz kaldığı kanısıyla birlikte yaygınlaşacak bir «otorite bunalımı»nın, burjuva demokratik düzenin iflası demek olduğu, bu anlama geldiği açıktır.

Şüphesiz faşist hareket, bir «otorite bunalımı» yaratmaya yönelmekte, kendisi ile burjuva demokratik düzen arasındaki bağı, bu düzenin siyasal güçleri ile kurmuş olduğu ittifak ilişkilerini de koparmış olmakta, bunun da ötesinde «düzen»in kendisini ve onun güçlerini karşısına almış olmaktadır.

Faşist hareketin az önce verilen alıntıda formüle edilen yolu, yani bir «otorite bunalımı» yaratma yolunu nasıl uygulamaya koyduğunu göreceğiz. Geçerken belirtelim ki, faşist hareket için ne «otorite bunalımı» ortamı yaratmak başlıbaşına bir hedeftir ve ne de o, böyle bir ortamda iktidarın kendisine verileceğini beklemektedir. O bilmektedir ki, böyle bir ortamda, bu kaosta iktidar olma yolu kesinlikle bir içsavaştan geçecektir.

Bir «otorite bunalımı»nın doğması için Türkiye'nin bu durumunda başlıca şu iki koşul gerçekleşmelidir:

a) Burjuva demokratik düzen ve onun başlıca siyasal güçleri yıpranmış olmalı, bunlardan «umut kesilmiş» olmalı ve gerek düzenin işleyişi ve gerekse siyasal güçlerin acizlik içinde olduğu kanısı yaygınlaşmış olmalıdır.

b) Bu durumda bir yönetim veya rejim alternatifi olarak ortaya çıkabilecek olan ordu da yıpranmış olmalıdır.

«Demokratik düzen»in başlıca iki büyük partisi —AP ve CHP— henüz yukardaki gibi tam bir yıpranmışlık durumunda değillerse de, toplumun geniş yığınlarının, bu partilere oy verenlerin bile onlara ortalama bir umut dahi bağlamadıkları ortadadır.

Ordu için de benzer bir değerlendirme yapılabilir.

O halde 1979 Ocak ortalarında şu söylenebilirdi ki, Türkiye'de varolan «demokratik düzen», onun kurumları ve siyasal güçleri —ordu dahil— henüz «otorite»lerini tamamen yitirmiş değillerdir. Geçiş bunalımının karmaşık sorunlarının yarattığı rahatsızlıkları, siyasal çatışmalar ile yaşayan ve yerleşik ideoloji kalıpları içinde neden-sonuç ilişkisini tersine çevirerek, «siyasal çatışmalar»ı rahatsızlıkların, sorunların *nedeni* gibi kavramaya eğilimli olan geniş toplum kesimleri, sıkıyönetimin bu *nedeni* ortadan kaldırabileceğine geniş ölçüde inanmaktadırlar. «Demokrasi»den bıkmak, yüzgeri etmek güçlü bir eğilim değildir.

Faşist hareketin «otorite bunalımı» ortamı oluşturma kararı bu koşullarda verilmiştir.

Elbette ki, bu karar, bu tavır açıkça belirtilmeyecektir. Tüm faşist hareketlerin ortak taktik ilkesi bellidir. Faşist hareketler belli bir amaç için eğer gizliden gizliye eylem hazırlıkları yapıyorlarsa veya bu amaç için yürütülmekte olan eylemler gizli, özel gruplar eliyle yürütülüyorsa; hareketin resmî sözcüleri ve yayınları tamamen bu amacı yadsır biçimde konuşurlar; hattâ sözlerine bakılacak olursa onlar böyle bir amacı gerçekleştirmeye çalışanların karşısındadırlar.

Faşist hareketlerin bilinen «teşkilat» anlayışı içinde bu ikili oyun kolayca oynanır. Genel «teşkilat»ın bir bölümü, belli eylemleri yürütürken, öteki kısmı sözleriyle bu eylemleri kınar. Faşist hareketlerin tarihinde istendiği kadar örnek vardır bu biçimde ve Türkiye'deki faşist hareketi bir parça izleyen herkes bilir ki, o da bu konuda ağababaları kadar zengin ve «yetenekli»dir.

Bu ön hatırlatmaların ışığında faşist hareketin somut politikalarının nasıl olacağı bellidir.

Faşist hareket tüm legal faaliyetleri ile, sözcüleri ve yayın organlarının ağzından en gösterişli biçimde ilan edecektir ki, kendisi «ordunun yıpranmaması»nı yürekten istemektedir ve ayrıca müthiş bir «demokrasi aşığı» olup, olanca gücüyle «demokratik mekanizma üzerinde ümitlerin canlanması»na çalışmaktadır. Bunun için «erken seçim», «seçim hükümeti» gibi gavet demokratik çareler istemektedir.

Hergün gazetesinin 23 Ocak sayısındaki yazısına «Fırtına Yaklaşıyor» adını koyan Taha Akyol adlı yazar, «Nereden bakarsanız bakın öyle görünüyor ki, 1979, Türkiye için bir 'kader yılı' olacaktır» diyor ve bu ortamda *«çıkış yolu»* bulmak için *iki meselenın çok önemli* olduğunu vurguluyordu. Bu çok önemli iki mesleden *«biri ordunun yapranmaması, öteki demokratik mekanizma üzerinde ümitlerin canlanması amacıyla seçime yönelik yeni bir hükümet kurulması»*dır diyordu.

Bu sözlerden çıkan sonuç, eylemin tam bunun aksini amaçlayacak biçimde düzenleneceğidir. Nitekim bu sözlerin yazıldığı tarihten pek az sonra, 1 Şubat günü akşamı gerçekleştirilen A. İpekçi'nin öldürülmesi eylemi, tam da bu, *çok önemli «iki mesele»*nin gözetildiğini göstermektedir. Taha Akyol'u anımsarsak, «fırtına kopmuştur». Yazımızın başında belirtildiği üzere A. İpekçi'nin öldürülmesi hem «orduyu yıpratmış» hem de «demok-

ratik mekanizma üzerindeki ümitleri söndürme» konusunda gayet etkili olmuştur.

O halde ;A. İpekçi'nin öldürülmesiyle başlayan önümüzdeki dönemde, faşist hareketin tüm legal kuruluşları, sözcüleri ve yayın organları, müzmin bir «demokrasi aşığı» pozunda, «demokrasi»ye en gösterişli methiyeler düzerlerken; öte yanda «demokrasi»nin «sinir merkezlerine», seçilmiş kişilere yönelik sistemli cinayet ve tahrip eylemleri sürdürülecek demektir. Bu eylemler, son derece dar, özel bir faşist militan örgüt tarafından düzenlenip gerçekleştirilecektir. Geniş ülkücü kadrolara «disiplinli» olmaları ve benzer eylemlere kendi başlarına girişmemeleri sıkı sıkıya tembih edilecektir. Nitekim ÜGD Merkezi ve MHP Gençlik Kolları tarafından «teşkilat»a yayımlanan genelgelerde (23-24 Ocak tarihli *Hergun)* bu konu önemle hatırlatılmıştır.

Faşist hareketin merkezine bağlı, özel seçilmiş gizli bir faşist örgüt zaten vardı. Bugüne kadarki faşist terör eylemlerinin incelenmesi, profesyonel nitelikte bu cinayet örgütünün öteden beri faaliyette bulunduğunu gösterir. Çok sayıda ölü ve yaralıya malolacağı peşinen hesaplanmış olaylarda kullanılan bombaları hazırlayıp yerleştirenler, Doğan Öz, B. Cömert, B. Karafakioğlu ve en son A. İpekçi cinayetlerini yapan ekipler, bu, varlığı kesin denilebilecek gizli, özel faşist terör grubuna dahil olmalılar. Faşist hareketlerin adeta alamet-i farikasıdır bu tür örgütler. İtalyan faşizminin geniş Kara Gömlekliler —Faşo'lar— içinden seçilmiş «Principi»leri, Almanya'da geniş SA'nın içinden özel olarak devşirilen SS'ler gibi. Türkiye faşist hareketinde de benzer bir örgütün olmasından doğal bir şey yoktur.

Bu örgüt eliyle düzenlenecek eylemlerin yalnızca siyasal hedeflere yönelik olmayacağını tahmin edebiliriz. Gündelik hayatı ilgilendiren her alan, bu tür eylemlerin konusu olabilecektir. Ulaştırma, haberleşme araç ve şebekelerini tahrip etmeye veya işleyişlerini sekteye uğratmaya yönelik bombalamalar, vb. eylemler ile insanları öldürmekten çok, o insanlarda —toplumda— tedirginliği artırmak amaçlanacaktır. «Düzen»in kurumlarının giderek yıpranması, aciz konuma düşürülmesi ve topluca otoritelerini yitirmeleri sonucunda faşist hareket, ilk etapta varmak istediği «otorite bunalımı» ortamına, bu hedefe erişmiş olacaktır.

Faşist hareketin çözüm aşamasının ilk evresi, ilk etabı sonunda gerçekleştirmek istediği durum budur. O, «geçiş bunalımı»nı çözmeye aday siyasal güçlerin, bu ortamda, bu platformda iktidar için karşı karşıya gelmelerine çalışacaktır. Bu platformun bir «otorite bunalımı» ortamı olduğu, bir başka deyişle, «demokratik düzen»in sistemli eylemlerle felç edilmesi, acze düşürülmesi ortamı olduğu daha önce belirtilmişti. Ve yine belirtilmişti ki; eğer böyle bir ortam oluşturulabilirse, yalnızca «demokratik düzen»in kendisi değil, onun başlıca siyasal güçleri olan AP, CHP ve MSP de felç edilmiş olacak, bir güç olmaktan hayli uzak olacaklardır.

Faşist hareket, A. İpekçi'nin öldürülmesi ile resmen başlattığı «ilk evre» mücadelesinin sonunda bu noktaya varmayı ummaktadır. Eğer bu ilk amacına varırsa, çözüm aşamasının ilk evresi, bir «otorite bunalımı» platformunun oluşması ile sonuçlanırsa, «ikinci evre»ye böyle girilirse, faşist hareket gayet iyi bilmektedir ki, böyle bir platformda düzen partileri ve onlarla birlikte «yıpratılmış ordu», kendisine karşı sözü edilir bir rakip bile olamayacaklardır. Böyle bir ortamda faşist hareketin karşısına çıkabilecek tek ciddi güç, sosyalistlerce yönlendirilmesi mümkün bir direnme cephesidir. Sosyalist hareketin haldeki durumu gözönüne getirildiğinde böyle bir gücün oluşturulması hayli zor gibi görünmektedir. «Maraş'dan Sonra?» adlı yazıda, böyle bir cephenin, sosyalistlerin yönlendiriciliğinde oluşturulabilmesinin, *bu nitelikte* olabilmesinin başlıca örgütsel —ideolojik gereklerini, buna ilişkin perspektifi —sosyalist demokrasi perspektifi—, genel hatlarıyla anlatmıştık. Burada yeniden aynı konuya girmeyeceğiz. Fakat şu açıktır ki, faşist hareket böyle bir cephe oluşturulmuş olsun veya olmasın, böyle bir cephenin ögesi olabilecek alanları «temizlemek» isteyecektir. Ve ayrıca şu da son derece doğal bir gelişme sayılmalıdır ki, faşist hareketin varolan «demokratik düzen»e karşı sistemli eylemleri yaygınlaşır; «düzen» bu girişimler karşısında kendini savunamaz hale gelir ve böylece «otorite bunalımı» dediğimiz ortam oluşmaya başlarsa; yukarda sayılan ve ortak özellikleri anti-faşizm olan ögeler kendiliğinden bir savunma çabasına girişebileceklerdir. Bunlar, niteliğini deneyleriyle bildikleri faşist harekete başeğmeyecekler, sessiz kalmayacaklardır.

Dolayısıyla şu görülmektedir ki, «otorite bunalımı»nın oluşmasından sonra süreç, şu veya bu çapta da olsa bir içsavaşı içerecektir. Bunun faşist hareketin ani ve sistemli bir kıyım harekâtı —Endonezya örneği— biçiminde gerçekleşebileceği ihtimali de vardır.

Bu arada dikkate alınmalıdır ki, faşist hareketin resmen başlattığı bu «ilk evre»de onun eylemlerinin büyük bölümü, bir «otorite bunalımı»nı yaratmaya yönelik olacak ise de, bu başka tür girişimlerin görülmeyeceğini söylemek değil elbette.

Örneğin bu süreç içinde ordu da darbeci bir eğilim güçlenebilir. Faşist hareketin kendi düzenleyip «karanlık güçlerin eseri» diye sunabildiği ve toplumun da böyle bir açıklama modeli içinde değerlendirdiği eylemlerin sonucunda kaçınılmaz olarak doğacak olan «ordunun aciz kaldığı» kanısından rahatsızlık duyan ve buna duyduğu tepkiden hareket eden bazı askerî çevrelerde darbeci eğilim güçlenebilecektir. Faşist hareket bunları kullanmaya her an hazırdır ve bu eğilimleri her zaman körükleyecektir. Bu eğilimlerin önümüzdeki dönemde kuvveden fiile dönüşüp dönüşmeyeceği hakkında kesin bir şey söylenemez elbette. Ama dikkate alınması gereken bir ihtimaldir bu.

Bu arada faşist hareketin, Malatya, K. Maraş tü-

rü eylemler düzenleyebileceği de gözden ırak tutulamaz şüphesiz.

Şu anda «düzen partileri bloku» ve tıpkı onlar gibi bunalımı demokratik düzenin barışçı platformlarında çözme yanlısı güçler, ne yapacağını bilemez durumdadırlar. İnisyatif faşist hareketin elindedir ve görünen odur ki; ordu da dahil «düzen»in siyasal güçleri, faşist hareketin muhtemel girişimlerini hesaplayabilmekte ama bunlara karşı ellerinden gelen tek şey, faşist hareketin bu yollara girmemesini dilemek olmaktadır. Bunlar faşist hareketin partisi tarafından yapılan «demokrasi aşığı» konuşmalardan teselli bulabilmekte, onun şimdilerde önerdiği «erken seçim» vb. taleplerin faşistlerin gerçekten ciddi ve tek amaçları olduğuna inanmak istemektedirler. Malatya, Sivas, Elazığ ve K. Maraş olayları çizgisinin mantıkî sonuçlarını, bu olaylarda açık biçimde görülen faşist hareketin gerçek amacını unutmak istemektedirler.

Ve bu unutma eğilimi ve alışkanlığında yalnız değillerdir. Sosyalist hareketin genel alanı içinde de hayli güçlüdür bu kolayca unutmak eğilimi ve alışkanlığı. Dolayısıyla şu söylenebilir ki, 1 Mayıs 1977'nin, Malatya'nın,... K. Maraş'ın kolayca unutulabildiği gibi A. İpekçi'nin öldürülmesi olayı da çok geçmeden unutulabilecek ve faşist hareketin bu olayla birlikte tüm karşısındakilere yaptığı savaş ilanı, meydan okuma çağrısı işitilmemiş, kavranmamış gibi davranılabilecektir.

A. İpekçi'nin öldürülmesiyle birlikte Türkiye toplumunun geçiş bunalımının çözülme sürecinde yeni bir evrenin başladığını kavramak zorundayız. Hayli geç kalınmış olunabilir, hazırlıksız olunabilir, ama zafer ibresinin faşistler lehine kesin biçimde dönmesi için daha pek çok şeye gerek olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla, özellikle sosyalistler şu anda gösterecekleri olumlu çabalarla şimdilik faşistlerin inisyatifinde akan süreci değiştirebilirler.

Ne düzen partilerinin birlikte ve tek tek girişimlerine ne de sıkıyönetimin faşistlere yönelik önleme çabalarına umut bağlanılabilir.* Ve ayrıca onların kendi üzerlerine düşen çabaları göstermeyişleri bir özür olamaz. Sosyalist nitelemesine layık olanlar bu özürcü tavra düşmenin, hiçbir durumda ve özellikle bu tarihî durumda kesinlikle yadsınması gereken bir tavır olduğunu bilerek; varolan ve hiç de azımsanmayacak imkânları zaman yitirmeden sosyalist niteliği gitgide belirginleşecek *bir güç, bir alternatif* oluşturma doğrultusunda geliştirmelidirler. ■

* Faşist hareketin partisi MHP, sıkıyönetim önlemleriyle takviye edilmiş bile olsa varolan «demokratik düzen»in kuralları içinde kendisine canalıcı darbe vurulamayacağının bilincindedir. Bir siyasal parti olarak MHP, tüm yasal kurallara gereken titizliği gösteriyordu. Faşist hareketlerin genel örgütlenmesi içinde bu noktaya özel bir önem verildiği bilinir. Tüm ülkücüler, yeri geldiğinde partinin kendileriyle hiçbir bağının olmadığını ilan etmesini anlayışla karşılarlar. Bu bakımdan MHP'yi ülkücülerin işlediği sayısız cinayetten dolayı suçlu sandalyesine oturtmak kamu vicdanı için ne denli doğal ise de «demokratik düzenin kuralları» için aynı derecede kolay değildir.

«Düzen partileri bloku» ve onların etrafındaki kuruluşların çaresizlikleri buradadır. Bu «demokratik hukuk devleti kuralları» sosyalistler karşısında benzer bir çaresizlik yaratmayacaktı. «Düzen» bir yolunu bulurdu o zaman. Ama faşist parti, her şeye karşın sınıflı toplumu temel almış bir partidir. Bu bakımdan o «kurallar»dan sonuna kadar yararlanmak hakkına sahiptir.

Şiirler

SORAKİ

Bu akşam onu muhakkak bulacağım
Öyle ihtiyacım var ki sana Nâzım,
Bunca çocuk bunca çocuk bunca çocuk
Ölürken ölürken, Komünizme aşık,
Ben nasıl nasıl yaşarım ağacığım?

Yarım döndü şair, ölüme alışık,
«Yaşarsın, yaşarsın,» dedi «cancağ'zım...»

YAPRAK DÖKÜMÜ

Sararıp dökülmeden önce kızaran yapraklar ki onlar
Şan verdiler ortalığa bütün bir sonbahar

Mevsim dönüp de yeniden yeşermeye başlayınca rüzgâr
Çıplağında o atın yine onlar koşacaklar
O çocuklar
O yapraklar
O kıpkızıl eşkıyalar

Onlar da olmasalar benim gayrı kimim var?

Faşizm ve İdeoloji - II -

Çeviren MAHMUT MUTMAN

KÜÇÜK BURJUVAZİNİN ÖZELLİKLERİ

Küçük burjuvaziyi konu alırken Poulantzas, «orta sınıflar», «orta kesimler» v.b. sosyoloji literatüründe kullanılmış ve hattâ Marksist analize bile sokulmuş bulunan kavramlardaki bulanıklık ve belirsizliğin üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Bu sonuncu açıdan eleştirisi, özellikle FKP'nin bu kavramlar hakkındaki görüşlerinde odaklanmıştır. Dolayısıyla şöyle diyor: «FKP görüşü, ücretli - gruplamalarının işçi sınıfı içine çözülmesini reddederken, onların sınıfsal özgünlüğünü, veya bir sınıfa mensup olduklarını bile, gene de kabul etmemektedir. (Aslında onlar «**ara ücretliler tabakası**» olarak adlandırılmaktadır.)... Hiçbir yerde **Traité** şu soruyu cevaplandırmaz: Bu gruplamalar hangi sınıfların tabakalarıdır ve sınıf aidiyetleri kesinlikle nedir?»[38] Ara kesimlerin —ki sınıf aidiyetleri belirsizdir— egemen üretim tarzının iki temel sınıfı arasındaki mücadele tarafından ayrıştırılacaklarına dair bu yaklaşımı, Poulantzas yanlış saymaktadır. «Sınıf mücadelesi ve içerdiği kutuplaşma, sınıfların yanında veya çevresinde gruplamaların ortaya çıkmasına yol açmaz ve açamaz —sınıf aidiyetleri bulunmayan gruplamalar—; basit bir nedenden dolayı: Sınıf aidiyetinin kendisi, sınıf mücadelesinden öte bir şey değildir ve bu mücadele, ancak toplumsal sınıfların yerlerinin varolmasıyla varolur. Sözün kısası, sınıf mücadelesi içersinde —yine de— yer alan «toplumsal gruplamalar»ın bulunduğunu iddia etmek anlamsızdır.»[39]

Poulantzas daha sonra bu «orta katmanların» doğal sınıfsal özelliklerini ortaya çıkarmaya girişir ve onları iki gruba bölünmüş olarak gösterir: Eski ve yeni küçük burjuvazi. Sorun şu: Bu gruplar ideolojik ve politik açıdan, görelî olarak, birleşik bir tarzda hareket ederler; fakat ekonomik açıdan üretim sürecindeki yerleri açıkça farklıdır. Onların sınıf birliği, sınıfların belirlenmesinde ekonomik ilişkilerin temel ölçüt olduğu yolundaki Marksist görüşe nasıl uygun düşebilir? Poulantzas'ın cevabı şöyle: Sınıfsal belirlenmeye politika ve ideoloji de müdahale eder; böylece küçük burjuvazinin sınıf birliği ekonomik ilişkilerdeki farklı **yerlerine** rağmen ideolojik ve politik ilişkiler düzeyinde aynı etkileri üretmesiyle sağlanır.

Poulantzas, gerçek bir sorunla başa çıkmayı denemiştir, ama önerdiği çözüm açıkça yetersizdir. Ekonomik ilişkilerin sınıfsal belirlenmedeki **tek** ölçüt olamayacağını söylemekle işe başlayıp, küçük burjuvazinin sınıf birliği tanımlamasından ekonomik ilişkileri **tümüyle** çıkarmaya dek gitmiştir. Ayrıca, Poulantzas'a göre, küçük burjuvazi kendi ideolojik söylemine sahip değildir —ve bu doğrudur—; genellikle onun ideolojisi, kendi «ögelerinin», kapitalist toplumsal formasyondaki temel sınıfların ideolojik söyleminin içersine sokulmasından oluşur; böylece «**reductio ad absurdum**»* yoluyla şu sonuç çıkartılır: Statükocu anti - kapitalizmi ve «tırmanma ve devlete tapma» mitini burjuva politik söylemine sokan gruplar da küçük burjuvadır. Bu, Poulantzas'ın eleştirdiği «orta kesim» kavramlarından daha inandırıcı görünmüyor, tersine daha bulanık ve belirsiz. Ayrıca, ölçütünü tutarlı olarak uygulamamaktadır Poulantzas: Küçük burjuvazi konusunda, kendi sınıf kavramlaştırmasından ekonomik ilişkileri dıştalamakta aşırıya kaçarken, işçi sınıfının sınırlarını belirlemek için, üretici ve üretici - olmayan emek üzerine uzun irdelemelere girişerek yalnızca üretici işçilerin işçi sınıfına mensup sayılabilecekleri sonucuna varır. Bu durumda, belirli üretici - olmayan ücretli kesimlerin politik ve ideolojik ilişkiler düzeyin-

* Saçmaya indirgeme; bir önermeyi, abartarak, çelişkilerini sergileme.

de **benzer etkiler** yaratarak, onların da işçi sınıfına mensup sayılmalarını sağlayıp sağlamayacağını kendi kendisine sormaz.

Poulantzas'ın analizindeki yetersizliğin nedenini keşfetmek pek zor değil. Sorunun kavramlarını doğru olarak koyduğu ve çözümün **nerede** bulunacağını gördüğü halde, tatminkâr bir cevap formüle edememekte, çünkü bunu, analizin bütününe hâkim olan o genel varsayım içinde yapmaya çalışıyor: Her çelişkinin bir sınıf çelişkisine indirgenmesi ve her ideolojik ögeye sınıfsal bir aidiyet yüklenmesi. Bu varsayımlardan yola çıkıldığında, küçük burjuvazinin göreli ideolojik birliğinin, tek başına, onun sınıf birliğini gösterebileceği açıktır; ama bu iddianın —uzlaşmaz bir mantıkla— varacağı yer, Marksizmin temellerinin doğrudan reddidir: Sınıfın üretim ilişkilerinin dışında bir tanımlaması. Poulantzas, küçük burjuvaziyi sınıfsal olarak karakterize etmenin Marksist toplumsal sınıflar teorisinde anahtar nokta olduğunu söylüyor ve haklı. Kendi analizi, bunun aynı zamanda sınıf indirgemeciliğinin Akhilleus topuğu olduğunu kanıtlamaktadır.

Ben çözümü, çeşitli indirgemeci varsayımları kesinlikle reddederek, başka yerde aramamızın zorunlu olduğunu düşünüyorum. Kapitalist toplumdaki, genellikle «orta sınıflar», «ara tabaka» v.b. kategoriler içinde ele alınan toplumsal birleşikliklere (ensemble) baktığımızda, ekonomik ilişkiler alanına girişlerindeki çeşitlilliğe karşın, ortak bir temel özellik gösterdiklerini görüyoruz: Toplumdaki egemen üretim ilişkilerinden kopuklukları. Bu, onların egemen blok ile çelişkilerinin, egemen üretim ilişkileri düzeyinde değil, sözkonusu toplumsal formasyonda egemenlik sistemini oluşturan politik ve ideoloik ilişkiler düzeyinde ortaya çıktığı anlamına gelir. Fakat, gördüğümüz gibi, **bu bir sınıf çelişkisi değildir.** Sözkonusu kesimlerde, **halk** kimliği, **sınıf** kimliğinden çok daha önemli bir rol oynar demektir bu... Eski ve yeni küçük burjuvazinin iki ayrı sınıf —ya da ikincisinin durumunda, sınıf bölümü— olduğu açıktır. İdeolojik birlikleri, dolayısıyla, bir sınıf birliğini yansıtmaz; ideolojik yapılarının tümünün belirlenmesinde, popüler - demokratik çağırmaların onların özgün sınıf çağırmalarından çok daha önemli olduğu bir gerçektir. Küçük burjuvazinin farklı kesimleri arasındaki değişik sınıf çağırmalarının varolduğu tartışılmaz; ama ancak ikincil olarak. Demokratik mücadele her zaman sınıf mücadelesinin egemenliği altında bulunduğuna göre, görmüş olduğumuz gibi, orta kesimlerin popüler - demokratik ideolojisi, kendi söylemini örgütlemekte yetersizdir ve yalnızca burjuvazi ya da proletaryanın ideolojik söylemi içersinde varolabilir. Popüler - demokratik ideolojinin sınıfsal ideolojik söylemlere eklemlenmesi için mücadele, kapitalist toplumsal formasyonlardaki temel ideolojik mücadeledir. Bu anlamda, FKP tarafından kullanılan formülün —ara ücretliler tabakası— sınıfsal belirsizliği, yetersiz olmakla birlikte, Poulantzas'ın düşündüğü kadar yanlış değildir. Bu kesimlerin politik ve ideolojik pratiğine sınıf çelişkisi olmayan bir çelişkinin egemen olduğu sezgisini yansıtmaktadır; öyle ki, eğer işçi sınıfı kendi sınıf kimliğini de, halk olarak kimliğini de, ideolojisinde özümlemek zorundaysa, bu ara kesimler hemen hemen yalnız 'halk' olarak bir kimliğe sahiptirler. Bunun anlamı, orta sınıfların demokratik mücadele için doğal bir alan ve aynı zamanda, görmüş olduğumuz gibi, politik sınıf mücadelesi için **par excellence** (mükemmel) bir alan olduğudur. Çünkü bu, «halk» ve sınıflar arasındaki özdeşliğin sahneye geldiği noktadır; önceden verilmiş olmaktan uzak, bir mücadelenin sonucu olan bir özdeşleşme; bunun, kapitalizm altında her politik krizin çözülmesinin dayandığı temel mücadele olduğunu söyleyecek kadar ileri gideceğiz. Şimdi faşizmin içersinden çıktığı **krizi** incelemek için gerekli tüm ögelere sahibiz.

FAŞİZMİN YÜKSELİŞİ: İKTİDAR BLOKU KRİZİ

Faşizm ikili bir krizden doğdu: 1) halk kesimleriyle olan çelişkilerini geleneksel kanallardan özümleyip nötralize edemeyecek durumdaki iktidar blokunun krizi; 2) halk mücadeleleri üzerinde egemenlik kuramayan, popüler - demokratik ideoloji ve kendi devrimci sınıf hedeflerini tutarlı bir politik ve ideolojik pratik içinde eritemeyen işçi sınıfının krizi.

Birinci durumdan başlayalım. İktidar bloku/«halk» çelişkisinin nötrleştirilmesi için burjuvazinin yükselişi sırasında tipik olarak uyguladığı yöntem, Giolitti zamanının İtalyan politika geleneğinde, bu sürecin adlandırıldı-

ğı deyimde sentezlenebilir: **Transformizm.** Yeni toplumsal gruplardan gelmesi olası bir muhalefetin politik nötrleştirilmesi için, onların temsilcileri olan siyasî örgütlerin iktidar blokuyla bütünleşmesi böylece anlaşılabilir. İngiliz parlamenter rejiminin ilerici «demokratikleştirme»sinden, Giolitti'nin «sosyalist monarşi»sine kadar, Prusya «muhafazakâr devrimi» de dahil, 19. yüzyıl Avrupa tarihi bize bu mekanizmanın birçok örneklerini sağlıyor. Temel ideolojik işlevi, «halk»/iktidar bloku çelişkilerini sistemin içinde özümleyerek, popüler - demokratik çağırmalarla egemen ideolojik söylem arasındaki eklemlenmenin kopmasını önlemek. En ilkel ve katıksız biçiminde bu mekanizma, **clientelism** yoluyla işler: Popüler - demokratik çağırmalar vardır, ama yalnızca bireyselleştirilmiş popüler talepler düzeyinde. «Ezilmiş»in (underdog) taleplerinin bireysel tatmini, kendilerini «Halk'ın dostları» olarak tanıtan yerel eşraf ve politika patronları tarafından karşılanır. Daha üst düzeyde bu işlev, giderek sistemle bütünleşen popüler partiler tarafından yerine getirilir. Özellikle endüstrileşmeyle birlikte toplumsal değişimin hızlandığı, ataerkil yapıların krize girdiği kentsel kesimlerde, yeni grupları daha karmaşık mekanizmalar yoluyla iktidar bloku ile bütünleştirmek, ideolojilerinin varolan egemenlik sistemini tehlikeye sokacak kadar radikalleşmesini önlemek bakımından zorunludur. Aslında bu, Faşizm öncesi Avrupa geleneğinde, Radikal partilerin işleviydi. Son olarak, kopma, «halk»/iktidar bloku çelişkisinin nötralize edilemediği an, Jakobenizmi üretir: «Halk» ne tecrit edilmiş taleplerle, ne de **sistem içinde** örgütlenmemiş bir alternatif olarak değil, sistemin kendisine karşı bir politik alternatif olarak ortaya çıkar. Popüler - demokratik çağırmalar, burjuvazinin politik söylemi içerisinde bir öge olmaktan çıkarak, sınıflı topluma uygun düşecek en yüksek derecede özerkliğe ulaşır. Bu özerklik kesinlikle geçicidir, ergeç popüler çağırmaların sınıfsal ideolojik söylemler içersine yeniden özümlenmesiyle çözülür; fakat her durumda, bu an, popüler - demokratik çağırmanın, kendisini —gerçek saflığıyla diyelim— gösterdiği andır.

Bu anlamda Poulantzas'ın Jakobenizm'in bir küçük burjuva ideolojisi olduğu yolundaki tezi, ancak getireceğimiz iki dizi tanımlamayla kabul edilebilir. İlk olarak, istisnaî kriz durumlarında küçük burjuvazinin ideolojisi olabiliyorsa bile, jakobenizm, küçük burjuva ideolojisinin doğal bir biçimi değildir; içlerinde popüler - demokratik çağırmaların varolduğu, fakat burjuva politik söylemiyle birleşmiş ideolojilerde verilidir: Analiz ettiğimiz dönemde bu burjuva ideolojileri popüler **clientelism** ve radikal parlementarizmdir. İkincisi, Jakobenizmde küçük burjuva olan şey nedir, bu konuda açık olmak zorundayız. Böyle popüler - demokratik çağırmaların küçük burjuva olduğunu söylemek, yanlışa düşmek olur; çünkü, daha önce belirttiğimiz gibi, popüler - demokratik çağırmalar sınıf ideolojileri değildir. **Küçük burjuva olan şey —burada Jakobenizmin özü yatar— egemen bloka karşı mücadelenin, sınıflardan bağımsız, yalnızca demokratik bir mücadele olarak sürdürülebileceği sanısıdır.**[40] Fakat popüler - demokratik çağırmalar, işçi sınıfının ideolojik ve politik söyleminin de aslî bir parçasını oluşturmak zorundadır. Sosyalist açıdan, en büyük devrimci hesaplaşma dönemleri, sınıfsal ideolojinin kendisini maksimum saflığı içersinde gösterdiği dönemler değildir; tersine sosyalist ideolojinin popüler ve demokratik ideolojiyle tamamen aynı potada eridiği; proleter ideolojinin tüm ulusal gelenekleri özümlemeyi ve demokratik mücadelelerin en uç noktası olarak anti - kapitalist mücadeleyi, egemen bloka karşı saldırının ortak paydası olarak da sosyalizmi sunmayı başarmış bulunduğu dönemlerdir. Popüler - demokratik çağırmaların zorunlu bir sınıf aidiyetleri bulunsaydı, bu durum gerçekleştirilemezdi. Son olarak, egemen blokun «halk»la çelişkilerini nötralize etmeyi becerdiği durgunluk dönemlerinde bile her zaman, jakoben programın bütünlüğünü koruyan ve onu uygulamaya çalışan, genellikle küçük gruplar halinde marjinal bir kesim kalır, diyeceğiz. Bundan dolayı, popüler - demokratik çağırmalar, burjuva söylemiyle, onun egemenliği altında birleşmiş olsalar da, hiçbir zaman onunla bütünüyle kaynaşmış olarak görünmezler ve toplumsal bilincin derinliklerinde her zaman potansiyel bir radikalize olma kaynağı olarak kalırlar. Resmî ideolojiye paralel ve onunla çelişkili olarak süregiden bu yeraltı siyasî radikalizm akımı İtalya örneğinde Mazzini ve Garibaldi geleneğiyle temsil edilir; egemen blokla he-

saplaşma isteğini ortaya koymaya çabalayan, aynı şekilde radikal her grup, zorunlu olarak bu geleneğe başvurmak zorundadır.

I. Dünya Savaşı öncesindeki uzun süren ekonomik yayılma döneminde «transformizm» yeterince işlev gördüyse de, savaşın sonunda, Almanya ve İtalya'da bunalıma düştü. Çelişkilerin birikimi, Poulantzas tarafından tamamen yeterli olarak anlatıldığı şekilde —bu bölüm kitabın en iyi bölümlerinden birisini oluşturmakta— bu sonuca yol açmıştır. Çelişkilerin bazıları göreli olarak dış koşullara bağlıydı —ekonomik buhran, savaş için harekete geçirilen fakat daha sonra geleneksel siyasî yapılar tarafından yeniden özümlenemeyen geniş kitleler v.b.— ama öbürleri iktidar blokundaki hegemonya krizinin eseriydi. Hegemonya krizi, Almanya ve İtalya'da tekelci kapitalizme geçişin aldığı özel biçimlerin sonucuydu. Poulantzas'ın belirttiği gibi, bu geçiş, Almanya örneğinde «yukarıdan aşağıya» Bismarck devriminin, Almanya'nın ekonomik birliğini tamamlamada yenilgiye uğraması ve toprak sahibi kesimin, Devlet aygıtında ekonomik ağırlığıyla orantısız bir güce sahip bulunması tarafından etkilenmiştir. İtalya örneğinde, çelişkilerin birikimi, **Risorgimento**'dan çıkan iktidar blokunun temsil ettiği politik uzlaşma ile daha da güçlenmişti; kuzeyin yükselen burjuvazisi ile güneyin feodal toprak sahipleri arasındaki ittifakla.

Bu sürecin analizimiz için önemli olan sonucu, tekelci kapitalizmin, ekonomik alanda kapladığı yerin giderek büyüyen önemine karşın, iktidar blokunda politik hegemonyasını kanıtlamayı —sermaye birikiminin gerektirdiği politik ve ekonomik yeniden - yapılaşma için zorunlu bir durum— imkânsız bulmasıdır. Çelişkileri tarafından hareketsizleştirilmiş, yürürlükteki politik sistem, bu dönüşümün içeriden işlemesi için yeterli kaldıracı sağlamaktan yoksundu. Bu, tekelci sermayenin, hegemonyasını, Devletin biçiminde radikal bir değişmeyi içeren bir formül yoluyla empoze etmeye çalıştığı anlamına geliyordu. Bu açıdan ne Almanya, ne de İtalya'da bu dönüşüm askerî bir diktatörlük tarafından uygulanmaya konamazdı; bunu vurgulamak önemlidir. Almanya'da Wehrmacht Junkerlerin feodal etkinliği altında bir engel, İtalya'da da Ordu, monarşinin sağlam bir desteğiydi. Bundan dolayı Ordu, tekelci sermayenin politikasının dayanak noktalarından birisi olmaktan öte, nötralize edilmesi gereken güçlerden birisiydi.

Tekelci sermaye kendisini yürürlükteki politik sisteme, sonuçta, radikal bir karşı çıkış içinde bulduğuna ve bu yüzden iktidar blokunun hiçbir aygıtını sıkı bir dayanak noktası olarak alamadığına göre ereklerine ancak bir kitle hareketine dayanarak erişebilirdi. Fakat her kitle hareketi onun ihtiyaçlarına uygun düşmezdi. Bu tip bir uyumlanmanın etkili olabilmesi için iki tür koşulun karşılanması gerekmekteydi: 1 — hareket radikal olmak zorundaydı; yani sistemin içinde bir değişiklik formülü olarak değil, sisteme karşı bir alternatif olarak gösterilebilmesi gerekiyordu —öteki türlü, yönetimdeki sistem tarafından yutulur ve tekelci sermaye için gerekli yapısal değişikliklerin yürürlüğe konması imkânsızlaşırdı; 2 — harekete geçirme, radikal popüler hedefler ve sosyalist hedefler arasındaki herhangi bir özdeşliği önleyecek çağırmalar yoluyla işlemek zorundaydı; sonuncu (sosyalist) biçim kapitalist sınıfların tümüne karşı —tekelci sermaye dahil— bir tehdit teşkil ediyordu çünkü.

Savaş - sonrası bunalım, hem Almanya, hem de İtalya'da ilk koşulun gerçekleşmesini sağladı. Geleneksel kontrol mekanizmaları ve politik nötrleştirme eklemlenmesinin kopuşu ve hegemonya krizini tüm yoğunluğuyla duymaya başlayan egemen bloktaki felç, transformizm'in çöküşüne ve küçük burjuvazinin jakobenleşmesine yol açtı. Bunun neyi içerdiğini artık biliyoruz: Demokratik çağırmaların eklemlenmeden koparak, sınıf söylemlerinin dışında radikalize olması. Buhran, tekelci sermayenin ihtiyaçlarına uyarlanacak kitleleri harekete geçirerek ilk koşulun oluşmasını sağladıysa, ikinci koşula ulaşılması —«halk» ve işçi sınıfı arasındaki özdeşleşmeyi gizleyecek çağırmaların üretimi— faşizmin özgün başarısıdır.

Faşizm ve tekelci sermaye arasındaki birlik nasıl kuruldu? Faşist hareket, hiçbir durumda, tekelci sermayenin bir icadı değildi. Poulantzas faşist çetelerin finanse edilmesi gibi durumların önemini asgariye indirgemekte tümüyle haklı. Hem bu finanse etme faşizmin büyük sermaye tarafından tutulan siyasî formül olduğunu kanıtlamaz, hem de finansman olayı büyük ölçüde abartılmış ve

çarpıtılmıştır.[41] Tekelci sermaye son dakikaya kadar alternatif siyasetleri muhafaza etti. Schacht'ın aracılığıyla uygulanabilir duruma gelen birlik çok sonra ortaya çıktı. Nazizm kendi imkânlarıyla bir iktidar alternatifi oluşturduktan sonra; İtalya'da da sanayi kesimleri, Roma'ya yürüyüşün arefesine kadar, Faşistlerin ikinci derecede bir konumda bulunacakları, Orlando, Giolitti, ya da özellikle Salandra'nın aracılığında bir çözüm düşünüyorlardı. Dahası tekelci sermaye, faşist çözümü benimsemeye zorlanmadığı her durumda, onu benimsememeyi tercih etti; bazı durumlarda egemenliğini empoze etme sorununu parlementer sistemin içinde çözümleyebildi (İngiltere, Fransa v.b.); başka durumlarda bunu askerî diktatörlükler aracılığıyla gerçekleştirdi (bugünkü birçok Latin Amerika ülkesinde olduğu gibi). Faşizmin kitle hareketi durumuna gelmediği ülkelerde tekelci sermaye ile bağlantısı bulunmaz. Sir Oswald Mosley veya Jose Antonio Primo de Rivera'nın tekelci sermayenin adamları olduğunu öne sürmek saçma olacaktır.

Ama ne olursa olsun, faşizm tekelci sermayeye, yerleşik iktidar sistemine karşı kitlelerin harekete geçirilişinden faydalanması için gerekli koşulu sağladı, popüler - demokratik çağırmaların sosyalist perspektiflerden kopuk olacağını garanti ederek. Bu hedef, faşizm tarafından ikili bir ideolojik dönüşümle gerçekleştirildi: 1) «halk»/iktidar bloku çelişkisi düzeyinde popüler çağırmalar topluğunun (ensemble), sınıf mücadelesi imkânını ortadan kaldıran bir özne aracılığıyla birleşmesi (unification) meydana geldi. Örneğin: savaş - sonrası bunalımını, Versay Antlaşmasının adaletsizliğini, enflasyonu, yabancı işgali altında tutmayı v.b. karmaşık bir şekilde yaşayan, radikalize olmuş Alman küçük burjuvazisi, nazizm tarafından **ırk** olarak çağırıldı Bütün anti - plütokratik, ulusçu, demokratik yönler, yani egemenlik altında tutulan sınıfların «halk» kimliğini oluşturan tüm ögeler —ki bunlar iktidar blokuyla aralarındaki çelişkileri de dile getiriyordu— Nazi söyleminde vardı. Ama çağırılan özne ırksal bir özneydi. Halk geleneklerinin ırkçılıkla özdeşleşmesi yoluyla ikili bir hedefe ulaşıldı: Sisteme radikal bir karşı çıkışa uygun tüm Jakoben radikalizm alıkonurken, onun sosyalist yöne kanalize edilmesi engellendi. 2) Sınıf çağırmaları alıkonuldu, ama politik düzeydeki anlamları inkâr edildi —sınıf mücadelesi inkâr edildi yani. Bu ideolojik dönüşüm korporatizm'de ifadesini buldu. Politik mücadele düzeyindeki baş çelişki, görmüş olduğumuz gibi, «halk»/ iktidar bloku çelişkisidir; işçi sınıfının politik mücadelesi, sosyalist mücadele ve halk mücadeleleri arasında bütünsel bir özdeşliği gerçekleştirmeye doğru zorunlu olarak giderken; burjuvazinin politik mücadelesi de, işçi sınıfının siyasî nötrleştirilmesi için, ikisinin birbirinden ayrı tutulmasına doğru gider. Bu siyasî nötrleştirme liberal parlamenter rejimde **reformizm ve sendikalizm** aracılığıyla işler; bu, işçi sınıfının —hedeflerinin, sistemin kendisine içsel, reformlar olduğu sürece— kendisini ülkenin tümüne politik bir alternatif olarak sunmasını mümkün kılar. Korporatizmde ise tersine **«halk»** ve **sınıf** birbirinden kesinlikle ayrılır ve aralarında hiçbir ortak alan hoşgörülmez. (Elbette ki, Nazi söyleminde bir Alman işçisi hem Alman, hem de işçi olarak çağırılır; hoşgörülmeyen şey, işçilerin Alman halkının tarihî çıkarlarının otantik temsilcileri oldukları doğrultusundaki iddialarıdır.)

Sınıf çağırmaları, korporatizm biçiminde muhafaza/nötralize edilmişse de faşist ideolojinin Jakoben ve anti - statükocu niteliği alıkonulmuştu. Bunun nedeni açık görünüyor; daha önce belirttiğimiz gibi, Jakobenizm olmaksızın, tekelci bölümün Devlet'in yeniden örgütlenmesi ihtiyacı karşılanamayacaktı; çünkü eski iktidar sistemi kendisini yeniden kurmaya gidecekti.[42] Doğal olarak Jakoben çağırmaların alıkonulması tehlikeli bir oyundu, kolayca etkili bir anti - kapitalizme kayılabilirdi. İktidarın ele geçirilmesinden önceki dönemlerde sınıf mücadelesi faşist hareketlerin doğrudan içine işlemiş, ancak sert bir içsel tasfiye süreciyle anti - kapitalizme yöneliş tehlikesi geçiştirilebilmişti. 1930 Sonbaharında, Nazi milletvekilleri Strasser, Feder ve Frick'in hisse senetleri için % 4 faiz tavanı, «bankacılık ve finans şöhretleri»ne ait holdinglerin tazminatsız kamulaştırılması, büyük bankaların ulusallaştırılmasını öngören bir yasa teklifi vermiş olduklarını belirtmek yeterli. Hitler, milletvekillerini tasarıyı geri almaya zorladı. Aynı tasarı, daha sonra, kelimesi kelimesine Komünist milletvekilleri tarafından getirildi ve Nazi milletvekilleri, Hit-

ler tarafından, karşı oy vermeye zorlandılar. «Resmî Jakobenizm»den uzaklaşma eğilimindeki bu tür bir gelişme ihtimalinin önlenmesi, iktidarın ele geçirilmesinden sonra, kanlı temizlik hareketleri, sürekli ideolojik teyakkuz ve genel baskı uygulamalarını zorunlu kıldı. İtalya'da, faşist solda bulunması muhtemel anti-kapitalist eğilimlerin nötrleştirilmesi, Almanya'ya kıyasla, görece daha kolaydı; çünkü İtalyan faşizminin «aşırı» ucu, Mazzini ve Garibaldi geleneğinden destek alıyordu, ki bu da yerel bir burjuva radikal gelenek demektir. Almanya'da tersine, bu geleneğin yokluğu, Nazi solunu, kendisini oluşturan ögeleri büyük ölçüde —proleter çağırmaların çok daha fazla önem taşıdığı— sosyalist gelenekten almasını zorunlu kıldı. Strasser ve Farinacci'nin konuşmalarının karşılaştırmalı analizi bu konuda şüpheleri giderir.

Faşizmin iktidara gelmesi ve radikal kesimlerini tasfiye etmesi ile birlikte, faşist hareket ve tekelci sermayenin aynı potada tamamen eridiği (kaynaştığı), —her zamanki ayrım yapılırsa— **hareket** ve **rejim** arasındaki farklılaşmanın ortadan kaldırıldığı söylenebilir mi? Bildiğimiz gibi, Komintern, olumlu cevabı vurgulamaktadır; Poulantzas ise, Komintern'in görüşüne biçimsel olarak karşı çıkmasına rağmen, aynı yönde ilerliyor gibi görünüyor bana. Böylece, İtalya ve Almanya'da farklı işleyen, çok fazla karmaşık bir olay (fenomen) büyük ölçüde basite indirgeniyor. Almanya'da, şüphesiz, maksimum kaynaşma sağlandı. Ama bu noktada bazı ayrımların ortaya konulması zorunlu. Tekelci sermayenin uzun vadeli çıkarlarını temel alan bir ekonomi politikasının uygulanması —Nazizmin hiç şüphesiz yerine getirdiği gibi— tekelci sermayenin politik iktidarı doğrudan denetlediği anlamına gelmiyordu. Tekelci sermayenin yayılabilmek için gereken ekonomik dönüşümü empoze etmesi karşılığında ödemek zorunda kaldığı fiat, egemen ekonomik kesimlerden görelî özerkliği parlamenter rejimdekinden çok daha fazla olan bir tür kapitalist devletin ortaya çıkışıdır. Poulantzas'ın doğru olarak belirttiği gibi, büyük sermaye ile Nazi hiyerarşisinin yüksek kademeleri arasındaki erimenin (özdeşliğin) politik önemi genellikle abartmalıdır. Tekelci sermayenin bu ortaklaşmalar yoluyla (örneğin Goering) Nazi Devlet'in içinde sağlam bir baskı grubu oluşturmaya çalıştığı açıktır; fakat bunlardan Nazi Devlet'in büyük sermayenin buyruklarına bütünüyle tabi olduğunu çıkarsamak çok başka bir şeydir ve bir yığın tarihî kanıtı karşısına almaktadır. Nazi Devlet'in göreli özerkliğini kesinlikle ortaya koyan gözlem ve analizleri haksızca reddetmekle, Poulantzas da eninde sonunda Komintern'le aynı hataya düşmektedir; bu (göreli özerklik) olmaksızın savaş ekonomisi o biçimiyle örgütlenemezdi, ve büyük sermayenin, Hitler'in savaşın son dönemindeki intiharvarî politikasını himaye ettiğini düşünmek de oldukça zor.

İtalya'da hareket ve rejim arasındaki erime azdı ve faşist «sol» tümüyle tasfiye edilememişti. «Eski rejim»in faşist Devlet tarafından özümlenmesi tamamlanamamıştı ve monarşi, Devlet'in temellerini doğrudan tehlikeye sokacak bir buhran durumunda, politik bir alternatif olarak kendisini muhafaza ediyordu. Farinacci ve faşizmin radikal kesimlerinin, kendilerini anti-monarşik ve faşist Devlet'le büyük sermaye arasındaki erimeye (özdeşlenmeye) —hareketin ilk itişini biçimlendiren Jakoben özlemlerde düş kırıklığına yol açan bir çakışma—[43] doğrudan karşı olarak göstermeleri, bu anlamda karakteristiktir. Faşist sağ, tersine, kendisini tekelci sermayenin doğrudan müttefiki olarak ortaya koydu ve geleneksel kurumları mümkün olduğu ölçüde korumaya, rejimi tedricî olarak kurumsallaştırmaya ve liberalleştirmeye yöneldi. Rejim, Hitler'in yaptığı biçimde ikisinden birini bütünüyle özümleyip hazmedememeksizin, bu iki alternatif —Felice'nin deyimiyle iki «ruh»— arasında devamlı gidip geldi. Matteotti krizi sırasında rejimi kurtaran, radikal faşizmin kitlesel harekete geçirilişi oldu; durgunluk yıllarında ise, tersine kurumcu eğilimler ağır bastı ve 1943'te faşist Devlet'in buhranıyla iki akım son bir bölünmeye uğradı: Dino Grandi'nin liderliğinde kurumcu faşizm, Mussolini'nin düşüşünde kışkırtıcı rol oynadı ve Kral'la birlikte Güney'e göç etti —İtalyan kapitalizminin bütün kesimlerinin desteğini alarak. Radikal faşizm, tersine, Salo Cumhuriyeti macerasına girişti: Mazzini ve Garibaldi'nin radikal Jakoben geleneklerini ödünsüz temel alan, bölgesel kapitalizmle bağlarını koparmış, Alman işgalinin ağır gerçekliğinden kaynaklanan bir ütopya.

İktidar blokunda hegemonya krizinin İtal-

ya ve Almanya'da faşist çözüme nasıl yol açtığını göstermiş bulunuyoruz. Ama temel bir nokta gene de açıklığa kavuşturulmayı bekliyor: Faşizm, «halk» ve işçi sınıfını birbirinden ayırmakta neden başarılı oldu? Neden küçük burjuvazinin jakobenizmi, işçi sınıfının söyleminde özümlenerek, iktidar blokuna radikal bir karşı çıkış içine girmedi? Bu bizi faşizmi oraya çıkartan buhranın ikinci yönüne getiriyor: İşçi sınıfının buhranı. **Tezimiz, faşizm mümkün olabildiyse bunun nedeninin işçi sınıfının —hem reformist hem de devrimci kesimlerinin— popüler - demokratik mücadele alanını terketmesi olduğudur.**

FAŞİZMİN YÜKSELİŞİ: İŞÇİ SINIFININ BUHRANI

Poulantzas kitabında, faşizmin ortaya çıkışına katkıda bulunan işçi hareketinin buhranını analiz ediyor. Buhrana yol açan hata ve sapmaları incelerken, onları, hepsinin kökeninde yatan tek bir temel hatada özetliyor: Ekonomizm. Poulantzas'ın ekonomizm eleştirisi, konunun derinliğine inen ve inandırıcı bir eleştiri; tezlerinin büyük bir bölümünü paylaşmamak zor. Gene de analizinde temel bir eksiklik var: Poulantzas, teorik yaklaşımının temel varsayımlarına bağlı kalıyor, ve sonuçta Komintern'in ekonomizmini eleştirirken, onun sınıf indirgemeciliğine bağlı kalıyor. Ekonomik determinizm eleştirilirken sınıf indirgemeciliğinin korunması, 20. yüzyıl Marksizm tarihinin sıkça tanık olduğu bir şey; Lukacs, Korsch ve genel olarak, bir yandan üstyapılar veya bilincin önem ve özgünlüğünü vurgularken, öte yandan bunlara kesin bir sınıf aidiyeti yükleyen eğilimleri düşünmemiz yeterli. Poulantzas'ın durumu da, sonuçta daha önce belirttiğimiz gibi: Popüler - demokratik çağırmaların özgün özerkliğini gözardı etmiş bulunuyor —ki bu olmaksızın faşizm olayı anlaşılamaz. Dolayısıyla, ekonomizm eleştirisi tek yanlı ve yetersiz, eleştirdiği kavramların yanlış olduklarını basitçe öne sürmekten öte gitmiyor. Faşist dönemde işçi hareketinin tüm hatalarının ekonomizmden kaynaklandığı konusunda Poulantzas'la aynı kanıda olsak bile, temel bir soru cevapsız kalıyor: Neden işçi hareketi ve Komintern ekonomistti? Poulantzas'ın getirdiği açıklamalar, şunlardan başka bir şey değil: II. Enternasyonal'in politik pratiğinin «tortular»ına dağınık anılaştırmalar,[44] öznel hatalardan söz açmak ve SSCB'deki sınıf mücadelesine bir atıf, hiçbir şey açıklamayan bir atıf, çünkü Poulantzas'ın kendisinin de öne sürdüğü gibi, Avrupa Komünist hareketi üzerindeki etkisi, sonuncunun özgün ekonomizmi aracılığıyla iletildi. Sonuç ortada: Ekonomizm işçi sınıfının buhranının görünümüyse, bu buhranı ekonomizmin eleştirisi yoluyla açıklamanın imkânı yok; analizi derinleştirmek ve buhranın kök ve kökenlerini sınıf pratikleri alanında tespit etmek zorunlu.

Kendi sorumuzu cevaplandırmakla işe başlayabiliriz: Küçük burjuvazinin jakobenizmi neden sosyalist politik söylemle eklemlenmedi? Bunun cevabı, sosyalist politik söylemin yapılaşmasının, ilke olarak, sınıf çağırması olmayan tüm çağırmalarla eklemlenmeyi dıştalamasındadır. Bunun neden böyle olduğunu anlamak için, işçi hareketinin Avrupa'da sınıfsal engel'in mutlak bir uzlaşmazlıkla korunması temelinde gelişip olgunlaştığını hatırda tutmamız gerekiyor. İşçi hareketi öylesine erken bir gelişme döneminde ve burjuvazinin etkilerine öylesine açıktı ki, sınıf kimliğini sağlama almasının tek yolu, sınıfsal engeli işçi sınıfı ile toplumun geri kalan bölümü arasında mutlak bir ayrışma ölçütüne dönüştürmesiydi. İşçi sınıfının popülist burjuva politikacıları tarafından sık sık harekete geçirilip sonra da düş kırıklığına uğratılmış olması, işçi sınıfı çağırmalarının yaygın popüler çağırmalardan kopmasını zorunlu kıldı. Sınıf ideolojisinin kuruluşunu bulandırmamaları için yaygın popüler çağırmaların «teşhir» edilmesi gerekiyordu. Bu teşhirin özgün mekanizması, her yaygın popüler içeriği, rakip sınıflardan birinin ideolojisinde bir öge olarak göstermekti: Burjuvazinin, küçük burjuvazinin, feodal toprak sahiplerinin v.b.. Bu yoldan, işçi sınıfının devrimci kararlılığı ve aynı zamanda tarihî ergenliği, kendilerini sınıf indirgemeciliğinde ortaya koyan politik ve ideolojik pratikleri meydana getirdi. Böylece, sınıf indirgemeciliği, bütün düzeylerde belirleyici duruma geldi: Politik hayat, aile ilişkileri, estetik v.b : Parti - içi ve sendika - içi ilişkiler, gelecekteki toplumun önceden biçimlenmiş bir mikrokozmozu olmak zorundaydı. Bu açıdan, özerk bir popüler - demokratik mücadelenin imkânı **ab initio** (daha baştan) dıştalanıyordu. Demokratik mücadele en fazla,

gerçekleştirilememiş burjuva görevler için bir gösterge ve burjuvaziyle, sınırlı hedeflere yönelik bir **sınıf cephesi** oluşturmaya elverişli bir durum olabilirdi.

Bu ilk evrede, bir görev, tüm öbürleri üzerinde öncelik kazandı: Sendikaların ve işçi sınıfının ekonomik mücadelesinin örgütlenmesi. İşçi sınıfı kendisini burjuva toplumu içinde bir baskı grubu olarak örgütlemeye başladı. Sınıf indirgemeciliği, üretim ilişkileri ve ekonomik mücadelenin **de facto** önceliği çevresinde işlev görüyordu. Bu baskı grubu eylemleri, işçi sınıfının gelecekte sosyalist bir toplumu örgütleme özlemleriyle nasıl bağdaşıyordu? Ekonomizmin sahneye geldiği nokta burası: 1) kapitalist birikimin dinamiğinin, orta kesimlerin ve köylülüğün proleterleşmesine yol açacağı düşünülüyordu,[45] böylece kendi sınıf çıkarlarını savunurken işçi sınıfı, sonunda tüm toplumun çıkarlarını da savunmuş olacaktı; 2) kapitalist birikimin doğasındaki salt ekonomik çelişkiler, içsel mekanizmasının basitçe açılmasıyla, sistemde buhranı körükleyecekti. Böylelikle, ekonomik mücadele tarafından ortaya konulan mikrokozmozlar, gelecekteki gelişmenin tüm sırlarının anahtarını ellerinde tutuyorlardı. **Kapital**'in 1. cildindeki önermelerden yapılan mantıkî çıkarsamalar, sosyalist bir toplumu vaadediyordu. Avusturya - Marksizmi, kapalı bir sistemde sermaye birikiminin imkânsızlığının Rosa Luxsemburg tarafından gösterilmesi ve ardından gelen çöküş teorisi, yeniden - üretim şemalarının Henryk Grossman tarafından, kapitalizmin tamı tamına hangi yılda yok olacağını önceden görmeye varan hünerli kullanımı, ekonomizmin, nasıl sınıf indirgemeciliğinin temel bir mekanizması olduğunu, entellektüel bir üslupla ortaya koyan belgelerdir.

Öyleyse, ekonomizmi ilintili olduğu ideolojik bağlamın —sınıf indirgemeciliğinin— bütünselliğinin dışında eleştirmek, bir makina parçasını parçası olduğu makinadan soyutlayarak anlamaya çalışmaya benzer. Bundan dolayı Poulantzas, faşizmin doğuşu döneminde neden ekonomizmin işçi hareketinin temel ideolojik bileşkelerinden biri olduğunu açıklayamıyor ve sınıfların belirlenmesinde politik ve ideolojik ölçütleri yalnızca ek olarak getirerek, bu zorluğun üstesinden gelmeye çalışıyor. (Böyle yapmakla çözmeye uğraştığı sorunları çözmüş olmuyor, fakat onları daha da geniş düzeylerde çoğaltıyor.)

Sınıf indirgemeciliği, böylece, I. Dünya Savaşı öncesi işçi hareketinin sınıf pratiğine bağlanmıştı. Savaşın hemen sonrasındaki dönemde de gene üstesinden gelinememişti; işçi hareketi dar bir sınıf perspektifinin tahakkümü altında kaldı ve sömürülen sınıfların bütünüyle ilgili tüm hegemonya iradesinden yoksundu. Reformist kesim için sorun, burjuva Devlet aygıtının mümkün olduğu kadar çabuk yeniden kurulması, işçi sınıfının gittikçe artan çıkarlarını elde etmesini sağlayan anlaşma koşullarının yeniden oluşturulmasıydı. Devrimci kesim için amaç, proleter devrimi başarıya ulaştırmak ve Sovyetik rejimi kurmaktı. Ama her iki durumda da izlenen sınıf politikaları, popüler - demokratik mücadeleler sorununu gözardı ederek dışta bırakıyordu. Dolayısıyla, orta sınıfların radikalize olması ve transformizm bunalımı, işçi sınıfı partilerini, verecekleri hiçbir cevabın bulunmadığı, tamamen yeni bir durumla karşı karşıya bıraktı. Sonuçta, orta sınıfların jakobenizmini sosyalist söyleme bağlamaya çalışmadılar bile; kendilerini, politik intihara götüren, katıksız sınıf perspektifi içinde tuttular. Faşizm bu anlamda işçi sınıfının buhranının sonucuydu, kapitalist egemenlik sisteminin o zamana kadar içine düştüğü en ciddi bunalım süregiderken, işçi sınıfının Almanya veya İtalya'da proleter devrimi başarıya ulaştırmaktaki yeteneksizliğinden değil, fakat kendisini, hükmedilen sınıfların tümüne karşı popüler bir hegemoni alternatifi olarak ortaya koyamamasından kökenini alan bir buhran. Sonuç olarak, orta sınıfların popüler çağırmaları, açıkladığımız biçimde faşist politik söylem tarafından özümlenip nötralize edilerek yeni tekelci bölümünün hizmetine verildi. Fakat bu sürecin işçi sınıfı düzeyinde de geri tepmeli yansımaları oldu. Söylediğimiz gibi işçi sınıfı ikili bir kimliğe sahiptir: Sınıf ve «halk» olarak. Buhranın üstesinden gelinmesi için gösterilen sınıfsal çabaların —devrimci ya da reformist— boşa çıkması, işçi sınıfını moral bozukluğu ve hareketsizliğe itti; popüler çağırmalar ve sosyalist söylem arasındaki eklemlenme yokluğu, bu kanatta faşizmin ideolojik etkisine karşı gittikçe büyüyen bir açıklık bıraktı. Bundan da Poulantzas'ın sözünü ettiği olay gelişti: İşçi sınıfı-

nın bir bölümüne faşizmin aşılanması ve işçi sınıfının tümden nötralize edilmesi.

Eğer I. Dünya Savaşı sonunda Avrupa işçi sınıfı arasında açık seçik bir 'aşikâr mukadderat'a sahip bulunan bir tanesi varsa, o da Alman işçi sınıfıydı. Egemen ideolojinin buhranı, her buhranda olduğu gibi, kendisini oluşturan çağırmalardaki eklemlenmenin bozulmasında ortaya çıkmıştı. Bir yandan egemen iktidar blokunun otorite ve prestiji ciddi olarak sarsılmış görünürken, öte yandan orta sınıflar arasında milliyetçi ajitasyon giderek halkçı (plebian) ve anti - kapitalist bir özellik kazanıyordu. Hitlerizm'in yarıp geçtiği çatlak burasıdır ve bu yarıp geçiş, işçi sınıfının Tarih'le buluşmasını yerine getirememiş olmasının sonucudur. İşçi sınıfı kendisini, Alman halkının tarihî mücadelelerine önderlik edecek, onları sonuçlandırıp, sosyalizmle tamamlayacak bir güç olarak ortaya koymalıydı; belirsizliği ve eski egemen sınıflarla uzlaşması, ulusal felakete yol açmış bulunan Prusyacılığın kısıtlılıklarına dikkati çekmeli, tüm halk kesimlerini şu ideolojik simgelerde yoğunlaşacak ulusal bir rönesans için savaşmaya çağırmalıydı: Ulusçuluk, Sosyalizm, Demokrasi.[46] (Buhran, eski Prusyacılığın özelliği olan milliyetçi ve otoriter çağırmalar arasındaki eklemlenmenin bozulmasını körükledi, bu sonuncusu —eski Prusyacılık— zaten ulusal çıkarların doğrudan temsilcisi olma tarihî hakkını yitirmişti; öte yandan —Hindenburg'un küçümsemeyle Avusturyalı onbaşı diye söz ettiği— Hitler gibi avamî bir ajitatörün, hareketini «Nasyonal - Sosyalizm» diye adlandırması, bu iki kelimenin kitlelerin kafasında kendiliğinden bir yoğunlaşma eğilimi gösterdiğinin açık kanıtıdır.) İşçi sınıfının göstereceği hegemonya iradesi jakobenleşmiş küçük burjuvazi üzerinde büyük etki yapacak ve onların karşı çıkışlarının sosyalist yöne kanalize edilmesini sağlamış olacaktı. Hitler meydana çıksaydı bile, halkçı ve milliyetçi bir dille konuşma tekelini elinde tutamayacaktı; kapitalist sınıflara verdiği ödünlerin hayal kırıklığına uğrattığı hareketin sol kanat kesimleri, toparlanacakları alternatif bir kutup bulacak ve sonunda tekelci sermaye, çağırmalar sisteminin komünist hareketle bir tartışma alanı oluşturduğu böyle bir ideolojik alternatif üzerine oynamaya daha az hazırlıklı olacaktı. Ama böyle bir şey olmadı ve çoğulcu - demokratik mücadele alanının işçi sınıfı tarafından terkedilmesi, yolu faşizme açık bıraktı. Bu yüzden Poulantzas'ın, Alman Komünist hareketinin ulusal ve demokratik ajitasyonu yönlendirme gereğini duyduğu ender birkaç andan birini, Schlageter çizgisini, eleştirmesi inanılmaz bir şey. Bu formülasyonun birçok oportünist öge içerdiği ve uygulamasının da Nazizm'le karşı karşıya bulunan Alman işçi sınıfını zayıflatmaya yaradığı doğrudur. Ama ilk olarak, oportünist ögeler, bu çizginin —Komintern'in politikasına egemen olan sınıf indirgemeciliği yüzünden— küçük burjuvaziye verilmiş bir **ödün** olarak anlaşılmasının sonucuydu; ikinci olarak, demokratik mücadelenin popüler - demokratik ve sosyalist çağırmaları eklemlemek için gösterilecek geniş ölçekli bir çalışma yerine, dağınık ve zigzaklı bir biçimde yürütülmesinin, ancak ters etkilere yol açabileceği açıktır. Doğru tavır, bu çizginin derinleştirilmesi ve mantıkî sonucuna, sınıf indirgemeciliğinin terkedilmesine vardırılması olmalıydı. Böyle bir yön izlenmediyse eğer, bunun nedeni öznel yanlışlar değil, anlatmış olduğumuz gibi, işçi hareketinin sınıf pratiğini tümüyle belirleyen ergenliğin yapısal konumudur.

Nazizm döneminde, Poulantzas'ınkine benzer bir eleştiri, Leon Trotsky tarafından yapıldı. 1931'de, Alman Komünist Partisi'nin «Milliyetçi» çizgisini konu alarak şöyle yazdı: «Her büyük devrimın, ulusun tüm gürbüz ve yaratıcı güçlerini devrimci sınıfın çevresinde birleştirmesi ve ulusu yeni bir öz çevresinde yeniden kurması anlamında, bir halkın devrimi, ya da ulusal bir devrim olduğu bilinir. Ama bu, bir slogan değil, devrimin, daha da kesin ve somut bir tanımı gerektiren, sosyolojik açıklamasıdır. Slogan olarak, işçilerin kafasına aşılanan kargaşalık pahasına bir budalalık, şarlatanlık ve faşistlerle pazar rekabetidir... Faşist Strasser, halkın % 95'inin devrimle yakında ilgili olduğunu söylüyor, bir sınıf devrimi değil halk devrimi, sonuç olarak... Thaelmann da aynı koroya katılıyor. Gerçekte, Komünist işçinin faşist işçiye söylemesi gereken şey nüfusun, % 98'inin değilse eğer, % 95'inin finans kapital tarafından sömürüldüğüdür. Ama bu sömürü hiyerarşik olarak örgütlenmiştir: sömürücüler vardır, alt - sömürücüler vardır, alt - alt - sömürücüler vardır v.b. Ancak bu hiyerarşi sayesin-

de, üst - sömürücüler halkın çoğunluğunun kendilerine tabi kılınmasını sağlarlar. Ulusun kendisini yeni bir sınıfsal öz çevresinde yeniden kurabilmeye gerçekten yetenekli olması için, ideolojik olarak yeniden kurulması zorunludur; buna da proletaryanın kendisini «halk» içersine, «ulus» içersine çözmesiyle değil, tersine proleter devrimin programını geliştirerek, küçük burjuvaziyi iki rejim arasında bir seçme yapmaya zorlamasıyla ulaşılır.»[47] Sınıf indirgemeciliğinin daha eksiksiz bir formülasyonunu bulmak zordur: 1) halk/iktidar bloku çelişkisinin özgünlüğü olumsuzlanarak yalnızca sınıf çelişkileri(nin varlığı) kabul ediliyor (sömürücüler, alt - sömürücüler, alt - alt - sömürücüler v.b.); 2) popüler - demokratik ideolojinin özgünlüğü ve özerkliği açıkça kayboluyor, salt sloganlara ya da şarlatanlığa indirgeniyor; 3) yalnızca iki uç ihtimal var: Ya tüm saflığıyla bir sınıf ideolojisi, ya da proleteryanın «halk» içersine çözülmesi —böylece popüler ideolojilerin sınıfsal söylemle eklemlenmesi reddediliyor; 4) dolayısıyla, bu indirgemeci sekterliğin sonucuna şaşmamamız gerek: İşçi sınıfının orta sınıflara gösterebileceği tek hedef **proleter** devrimdir.

Thaelmann'ın politikası şüphesiz hatalıydı, sosyalizm ve popüler - demokratik ideoloji arasındaki kaynaşma (erime) gibi **temel bir uzun vadeli stratejik çizgiyi** küçük burjuvazinin seçimlerde desteğini kazanabilmek amacıyla **salt geçici bir taktik** durumuna indirgediği için. Ama Trotsky'nin eleştirisi bu değil. Trotsky böyle bir kaynaşmanın gerekliliğini basitçe reddetti ve kendisini saf sınıf ideolojisiyle kısıtladı. Trotsky'nin, Nazizm tehlikesini anlayan ve işçi sınıfı için doğru bir strateji ortaya koyan birkaç devrimci Marksıstten bir tanesi olduğu öne sürülür genellikle. Bunda temel bir yanlış anlama olduğu kanısındayım: Trotsky'nin, Nazizmin doğasını, küçük burjuvazi içindeki köklerini, işçi hareketi için ne denli ölümcül bir tehlike içerdiğini, Komintern' den daha keskin olarak gördüğü doğrudur; onun sosyal - demokrasi ile eylem birliği çağırılarının, «sosyal - faşizm» çizgisinin politik körlüğüyle kıyaslandığında, üstün bir derin - görüş içerdiği de doğrudur. Ama onun doğruluğu, küçük burjuvaziyi kazanma savaşının aslî olan her yönünde Faşizmin zaferi çoktan elde ettiği bir zamanda, doğru savunma çizgisini formüle etmekle sınırlanır. Almanya' da sosyalizme doğru atılacak her adımın işçi sınıfı ve orta sınıflar ittifakına bağlı olduğu ve böyle bir ittifakın Ulusçuluk, Sosyalizm ve Demokrasi'nin ideolojik kaynaşmasını (erimesini) gerektirdiği düşüncesi, Trotsky'nin düşüncesinin temellerine yalnızca yabancı değil, onlara düşmandır da. Popüler - demokratik mücadelenin doğasını yanlış anlaması, Alman Komünist Partisine Troçkistlerin önderlik etmesi durumunda da, Komintern'in yaptığı aynı stratejik hataların yapılacağı ve Nazizmin ilerlemesini durdurmakta aynı şekilde aciz kalınacağı konusunda çok az kuşku bırakıyor.

İtalya'da durum daha da açıktı. Transformizm bunalımıyla radikalize olan tüm halk güçleri için işçi sınıfının kendisini hegemonik sınıf olarak ortaya koyması zorunluydu. İşçi sınıfı, kendisini, Risorgimento'nun tamamlanmamış görevlerinin tarihî gerçekleştiricisi olarak göstermek zorundaydı. Fakat Bordiga' nın komünist liderliğinde, partinin politik pratiğine en sıkı «sınıfçılık»ın egemen olması zorunluluğu vardı —Mazzini ve Garibaldi jakobenizmi, rakıp sınıfların ideolojileri olabilirdi ancak. Savaşın hemen sonrasında İtalya'da radikal jakobenizm sihirli bir formülle ifade ediliyordu: İtalyan Devlet'inin yeniden örgütlenmesinin temellerini atacak bir kurucu Meclis talebi. Eski Risorgimento formülü, egemen iktidar blokuna karşı çıkan tüm güçler için zorunlu bir talebe dönüşmüştü. Fakat sosyalist Partinin sol kesimi ile Komünist Parti, Kurucu Meclis'e karşı çıkarak, Sovyetlerin oluşturulması karşı önerisini getirdiler. Doğal olarak bu sınıfsal tecrit politikası, işçi hareketinin yenilgisine ve radikal jakoben çağırmaların faşizm tarafından özümlenmesine yol açtı.[48] Gramsci her zaman, Kurucu Meclis formülünün reddedilmesini, faşizm - öncesi dönemde Komünist Partinin en büyük hatalarından biri saymıştır. Daha 1924'te şöyle yazıyordu: «Kurucu Meclis sloganının yeniden geçerli duruma gelme ihtimali var mı? Varsa eğer, bizim bu konuda tavrımız ne olacaktır? Kısacası, şu andaki durumun politik bir çözümü olmalıdır. Bu çözümün en fazla alma olasılığının bulunduğu biçim ne olacaktır? Faşizmden proletarya diktatörlüğüne geçeceğimizi düşünmek mümkün müdür? Muhtemel ya da olası evreler nelerdir? Ülkenin içinde bulunduğu bunalımda, üstünlük sağlaya-

cak olan partinin, bu zorunlu geçiş sürecini en iyi anlayan parti olacağı kanısındayım.»[49] Kurucu Meclis formülü Gramsci'nin politik anlayışında merkezî bir yer tutuyordu artık. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra İKP'nin politik pratiğine egemen olacak olan büyük ideolojik temaları tohum halinde görebiliyoruz.

Bu noktayı tamamlarken, Alman ve İtalyan örneklerinin sunuluşunda kullandığımız paralellikten yanlış bir sonuç çıkarılmaması için, tüm ülkelerin egemen burjuva söyleminden ayrışma derecesi ve sosyalist söylemle bütünleşme potansiyeli eşit, popüler - demokratik geleneklere sahip bulunmadıklarını belirtelim. Örneğin, Prusya Devletinin otoriteciliк ve milliyetçiliğin gittikçe artan bir birliktelikle varolmasını öngören tarihî gelişiminin, sonuçta burjuva devriminin demokratik bir modele uymasını engellediği Barrington Moore tarafından gösterilmiştir.[50] Ayrıca bu açıdan İtalya ve Almanya arasındaki farklılıklar da dikkate değer. Yukardaki analizimizde açığa çıktığı gibi, popüler - demokratik gelenek, İtalya'da, Almanya'da olduğundan çok daha güçlü, egemen sınıfların politik söyleminde daha az özümlenmiş durumdaydı. Dolayısıyla, popüler çağırmaların işçi sınıfının ideolojik söylemiyle eklemlenmesi alternatifi, İtalya'da Almanya'da olduğundan daha kolaydı. Bunu söylemek bu görevin Almanya'da **imkânsız** olduğu anlamına gelmiyor —savaş - sonrası buhran, görmüş olduğumuz gibi, bunun böyle olmadığını kanıtlıyor— yalnızca, Alman işçi sınıfının, İtalyan işçi sınıfına oranla, ideolojik cephanesinde çok yetersiz bir donatımla bu görevi karşılamak zorunda kaldığı kastediliyor. Bu anlamda, Barrington Moore'un açıklaması, ilginçliğinin karşı çıkılmazlığına rağmen, önyargılı görünüyor; analiz türünün iyi kullanılmamasından ötürü, 15. yüzyıldan Hitler'e kadar, otoriteciliğin, Almanya'nın alternatif bir gelişme çizgisine imkân tanımayan kaderi olduğunu ima eder gibi. Böylece, egemen blokun ideolojilerinin uygunluğu ve yoğunlaşma derecesi abartılırken popüler - demokratik ideolojilerin rolü aşırı derecede ihmal ediliyor. Fakat bu sonuncu, marjinal ve kesinlikle egemen olmayan bir biçimde de bulunsa, her zaman vardır ve buhran zamanlarında ortaya çıkar. Lenin'in dediği gibi: «Demokratik ve sosyalist kültürün **ögeleri**, kalıntı biçiminde de olsa, her ulusal kültürde her zaman bulunurlar... Fakat her ulus salt 'ögeler' biçiminde değil, egemen kültür biçiminde bir burjuva kültürüne sahiptir.»[51]

FAŞİZMİN POLİTİK DERSLERİ:

Eğer yukarıdaki analiz doğruysa, faşizm ikili bir krizden doğdu: Popüler - demokratik çağırmaların jakoben potansiyelini geleneksel yöntemlerle nötralize edemeyen egemen kesimlerin buhranı; onları sosyalist politik söylemle eklemleyemeyen işçi sınıfının buhranı. Faşizmin doğuşunda ideoloji olayına, bu analizimizde fazlaca ağırlık veriyormuşuz gibi görünebilir. Böyle bir durum olduğunu sanmıyorum. Egemen sınıfların buhranı, ancak kapitalist birikim sürecinin koşullarına, emperyalist savaşın bu süreç üzerindeki etkisine, ekonomik bunalıma v.b. başvurulduğu zaman anlaşılabilir. Tarihî süreçlerin nihai belirlenmesinde üretim ilişkilerinin birincilliğine şüphe düşürmek gibi bir niyetimiz yok. Söylemek istediğimiz, toplumsal yeniden - üretim sürecinin salt egemen üretim tarzının yeniden - üretiminden ibaret olmadığı, fakat onun koşullarını da —ki bir tanesi de ideolojidir— kapsadığı; bir toplumsal formasyonda egemen üretim ilişkileri içersinde yer almayan kesimlerin öneminin artmasıyla birlikte, toplumsal yeniden - üretimin bütünü için ideolojik süreçlerin görelî özerkliği ve öneminin de artacağı. Toplumsal ve siyasî ağırlıkları giderek büyüyen «orta sınıflar» —ideolojik yapılarında popüler çağırmaların sınıf çağırmalarından çok daha önemli bir rol oynadığı kesimler demektir bu— aynı zamanda, demokratik mücadele alanının daha da genişlemesini ve sınıf mücadelesi genel alanında ideolojik mücadelenin öneminin büyümesini belirlediler. II. Enternasyonal Marksizmine göre, bu kesimlerin önemi devamlı azalacaktı; bundan da, görmüş olduğumuz gibi, sınıf indirgemeciliği ve ekonomizmin belirleyici rol oynadığı bir politika çıkarıldı. Ama kehanetin yanlış olduğu gösterildi; tekelci kapitalizm koşulları altında, bu kesimlerin önemi, devamlı büyüme eğilimi gösterdi. Faşizmin zaferi, bu beklenmeyen durumun ilk kanıtıydı ve onun iktidara gelmesini belirleyen buhranda, ideolojik etmenler aslî bir rol oynadılar. Faşizmin köken ve doğasını açıklamaya çalışan psikolojik ve psikoanalitik teoriler bundan

kaynaklanır: Faşizmin, ideolojinin öteki çağdaş politik olaylardan daha özerk ve belirleyici bir rol oynadığı süreçlerin sonucu olduğu karışık sezgisi altta yatar. Faşizmi, «normal» tarihî sürecin bozulması ve çarpıtılması olarak gösterme eğilimindeki analizler de bundan dolayıdır —normallik, kesimlerin ekonomik çıkarları tarafından sıkı sıkıya belirlenen politik akış olarak anlaşılmıştı. Totaliteryanizm teorilerinin göstermeye çalıştığı olay da —en hatalı teorilerde bile bir gerçeklik tohumu gizlidir— bundan dolayıdır; faşizmde bireyin **sınıf** olarak değil, **kitle** olarak hareket ettiği tezinde, **sınıf** olarak çağırmaların değil, **«halk»** olarak çağırmaların faşist politik söyleme egemen olduğu sezgisi gizlidir. (Bu olay, totaliteryanizm teorisyenleri tarafından sunulan geleneksel bağlardan tümüyle kopmuş mitik bir «birey» postülasıyla açıkça çarpıtılmaktadır.)

Faşizm, işçi hareketinin olgunlaşmasının buhranıydı. Faşizm öncesinde reform - devrim alternatiflerinin iki kutbu, birbirlerini zorunlu olarak sınıf - içi bir perspektifle tanımladılar. Sonrasında ise bu perspektif değişmeye başladı. 1944'te aklı başında bir reformist teorisyen, Adolf Sturmthal, kendi görüşünce, savaşlar - arası yıllarda işçi hareketinin en büyük hatasının, baskı grubu zihniyeti ve halk sınıflarının tümüne kendisini politik bir alternatif olarak gösterememesindeki yeteneksizlik olduğunu vurguluyor. «Avrupa işçilerinin, 'politikaya fazlaca karışma'nın tam tersine, yeterince politik düşünmediklerini, uyguladıkları politik ve toplumsal baskıya uygun düşecek gerçek bir politik sorumluluğu üstlenmekte duraksadıklarını göstermek istiyorum.» İşçi hareketinin seçimlere katıldığı, sosyalizmden söz ettiği v.b. gelmesi olası itirazlar hakkında da şöyle diyor: «Bunların tümü, büyük ölçüde yüzeysel etkinliklerdi. Dibini kazdığımızda, politik eylem labirenti içersinde iyi gizlenmiş, ama onun içeriğini belirleyen, Amerikan işçilerinin karakteristik özelliğiyle özdeş bir baskı grubu zihniyeti buluruz. İki savaş arasında dönemde Sosyalistlerin büyük bir bölümü, 1923'ten sonra da Komünistlerin büyük bir bölümü için Sosyalizm, gündelik politik eylem üzerinde çok az etkisi olan uzak bir politik erekti. Gerçek erekleri, Amerikan sendikalarının üyelerinin çıkarlarını temsil etmesine çok benzer bir biçimde, sanayi işçilerinin çıkarlarının korunmasıydı. Sosyalist programlarının, ancak işçiler iktidarı tümüyle ele geçirmeyi başardıktan sonra uygulanabileceğinin farkına varmışlardı. Bu yüzden kısa vadeli etkinlikleri iki tür kısa vadeli taleple sınırlandırılmıştı: Sendikalar tarafından ve sendikalar için savunulan toplumsal talepler; işçisiyle, burjuvasıyla tüm demokratik ögeler tarafından savunulan demokratik talepler. Tüm iktidarı ellerinde tutarak, Sosyalist bir toplumu yaratabilecekleri gün gelinceye kadar, gerçek erekleri bunlardı. Tüm maksat ve niyetlerine karşın, bu yüzden, işçi partileri baskı grupları gibi hareket ettiler... Ne yazık ki işçi partileri, her ne kadar baskı grupları gibi düşünseler ve hareket etseler de, siyasî partilerdi; böylelikle, hükümet etmeye çağırılıyorlardı, bazan devrimci bir süreç yoluyla —1918'de Orta Avrupa'da olduğu gibi—, bazan da parlamentarizmin kuralları içinde... Hükümet etmenin sorumluluğuyla karşı karşıya kalınca, işçilerin yapıcı çözümler önerdikleri sorunlar dizisinin sınırlılığı açığa çıktı. Bu yetersizlik, işçi partilerinin tümü için geçerliydi... Hareketlerin sosyalist ereklerine bakıldığında —eylemlerine değil— partilerin gerçek çıkarları alanının, belirgin sınırlılığını bulanıklaştırma eğilimine karşın.»[53]

Savaştan sonra Avrupa Sosyal - Demokrat partileri kendilerine özgü bir formülle bu sınırlılığın üstesinden gelmeye çalıştılar: İşçi hareketinin baskı - grubu niteliğinin kalıcı olarak kabullenilmesi ve popüler - demokratik çağırmalarla liberal burjuva ideolojisinin tümden kaynaşmasına razı olunması. İşçi sınıfını gelecekteki sosyalist bir toplumun hegemonik sınıfı olarak ele alan ve ekonomizm yoluyla bu uzak hedefler ile sendikalist, reformist gündelik etkinlik arasında köprü kurmaya çalışan eski Sosyal - Demokrasi'nin ve sınıfsal talepleri kesimsel taleplere dönüştüren, popüler çağırmalarla liberal burjuva ideolojisi arasındaki eklemlenmeyi kopartan Faşizmin tersine, bugünkü Sosyal - Demokrasi ikili bir ideolojik hareket üzerinde temelleniyor: İşçi sınıfının yalnızca bir baskı grubu olduğunu **ve her zaman da öyle kalacağını** kabul eder, ki bu da işçi sınıfının hiçbir uzun vadeli politik hedefinin bulunmadığı anlamına gelir. Faşizm dönemindeki Sosyal - Demokrasinin durumunda olduğu gibi. Aynı zamanda, popüler - demokratik çağırmaları li-

beral burjuva söylemiyle eklemlenmesinden koparmak için değil, tersine, aralarındaki birliğin koparılamazlığını savunmak (sağlamlaştırmak) ve kendi siyasî programını o söylemin içersinde görece daha «demokratik» ve «yeniden - üleştirici» bir alternatif olarak koymak için mücadele eder. Bu durumda çağdaş Sosyal - Demokrasi, eski sosyalizmin baskı grubu zihniyetinin, onu öbürleri gibi bir burjuva partisine dönüştürerek, üstesinden gelmiştir. **«Halk» ve sınıf** arasındaki mesafe —başka araçlarla da olsa— faşizmde olduğu kadar sıkı ve Sosyal - Demokrasiden kesinlikle çok daha fazla olarak korundu savaşlar arasında. İngiltere'de Hugh Gaitskell veya Almanya'da Ollanhauer, Willy Brandt tarafından temsil edilen geçiş, bu açıdan karakteristiktir. Halk ve sınıf arasındaki bu ayrışma bir kez sağlandıktan sonra, Sosyal - Demokrasinin sendikalar gibi belirli bir baskı grubuyla en yakın bağları koruyabileceği doğaldır.

Komünist hareket içinde sınıf indirgemeciliğinin üstesinden gelme çabaları değişik çizgiler doğrultusunda oluştu. Kesinlikten yoksun ve zigzaglı bir yoldan da olsa, Stalinist baskı ve Sovyet dış politikasının dönemeçlerinin etkisi altında Komünist hareketteki çeşitli eğilimler, sosyalizm ve popüler - demokratik ideoloji arasındaki bir kaynaşmaya doğru yönelmeye çalıştılar. Komintern'in «sosyal - faşist» dönemin aşırı - sol sekterliğini terketmesi, bazı Komünist liderliklerin, politikalarını bu doğrultuda yeniden yönlendirebilecekleri bir zemin yarattı. Komintern'in 7. Kongre'si bu açıdan ayrıştırıcı bir çizgi oluşturdu.[54] Dimitrov Kongreye sunduğu, birçok açıdan dikkat çekici bir raporda, şunları söyledi: «Partilerimizin anti - faşist mücadeledeki en zayıf yönlerinden birisi, **faşist demagojiye karşı yetersiz ve çok yavaş tepki göstermeleri** ve faşist ideolojiye karşı mücadele sorununu bugüne kadar gözardı etmeyi sürdürmeleridir... Faşistler, geçmişte büyük ve kahramanca olan ne varsa, onların mirasçıları ve sürdürücüleri olarak görünebilmek, halkın ulusal duygularına saldıran ve alçaltıcı olan ne varsa onları da faşizmin düşmanlarına karşı silah olarak kullanabilmek için, her ülkenin tarihini altüst ediyorlar. Almanya'da yüzlerce kitap tek bir amaç için basılıyor. Alman halkının tarihini çarpıtmak ve ona faşist bir görünüm vermek için... Mussolini, Garibaldi'nin kahramanca kişiliğini kendisine sermaye yapmak için her çabayı harcıyor. Fransız faşistleri Jan Dark'ı kendi kahramanları olarak öne çıkarıyorlar. Amerikan faşistleri Amerikan Bağımsızlık Savaşı geleneğine, Washington ve Lincoln'un geleneğine başvuruyorlar. Bulgar faşistleri yetmişlerdeki ulusal özgürlük hareketlerini ve onun halk tarafından sevilen kahramanlarını, Vasil Lavsky, Stephen Karaj ve ötekilerini kullanıyorlar.

«Bütün bunların işçi sınıfının ereğiyle hiçbir ilişkisi bulunmadığını varsayan, kitleleri halklarının geçmişi hakkında, tarihî olarak doğru yoldan, içtenlikle Marksist, Leninist - Marksist, Leninist - Stalinist bir ruhla aydınlatmayan, **güncel mücadeleyi halkın devrimci geleneklerine ve geçmişe bağlamak için** hiçbir şey yapmayan komünistler, ulusun tarihî geçmişinde değerli olan ne varsa, kitleleri aldatmaları için, faşistlere teslim etmiş olurlar.

«Hayır yoldaşlar, **biz, bizim kendi halkımızın yalnızca şimdiki ve gelecekteki değil, aynı zamanda geçmişteki her önemli durumuyla da ilgileniyoruz.** Biz komünistler, işçilerin meslekî çıkarlarını temel alan dar bir politika izlemiyoruz. Bizler dar kafalı sendika görevlileri ya da ortaçağ lonca liderleri veya esnaf ve ustabaşılar değiliz. Bizler, modern toplumun en büyük, en önemli sınıfının, alınyazısında insanlığı kapitalist sistemin acılarından kurtarması bulunan bir sınıfın, dünyanın altıda birinde kapitalizmin boyunduruğunu atarak yönetici sınıfı oluşturan bir sınıfın, işçi sınıfının, sınıf çıkarlarının temsilcileriyiz. Biz sömürülen emekçi tabakaların hayatî çıkarlarını savunuruz, ki bu da, bütün kapitalist ülkelerde ezici çoğunluğu oluşturur...

«Yerli sömürücülere karşı proletaryanın sınıf mücadelesinin çıkarları, ulusun özgür ve mutlu geleceğinin çıkarlarıyla çelişkili değildir. Tersine, sosyalist devrim **ulusun kurtuluşu** anlamına gelecek ve daha yükseklere giden yolu açacaktır. Şimdiki durumda kendi sınıf örgütlerini kurarken, faşizme karşı demokratik hak ve özgürlükleri savunurken, kapitalizmi devirmek için savaşırken, işçi sınıfı, doğrudan doğruya ulusun geleceği için savaşmaktadır.»[55]

Savaş sırasında Sovyetler Birliği'yle olan siyasî bağlarının zayıflaması ve çeşitli Komünist Partilerin, Hitlerizme karşı ulusal direniş hareketlerinin başına geçmelerine yol açan,

kitle örgütlerine dönüşmeleri, bu yeni çizginin potansiyel olarak ima ettiği her şeyi kanıtladı. Ama teorik yeniden - formüle etme süreci gerekli adımı atamadı ve sınıf indirgemeciliğinin tortuları —ikinci Stalinist buz çağı ve Soğuk Savaş tarafından güçlendirilmiş olarak— değirmen taşı gibi tepede asılı kalarak, onyıllar boyunca, Direniş tarafından başlatılan bu ideolojik ve politik dönüşüm çizgisinin içsel potansiyellerinin gelişmesini geciktirdi. Alışılmış yanlış anlamalardan bir tanesi, demokratik mücadelenin birincilliğinin burjuvazinin bir kesiminin ilerici niteliğini gerektirdiği nosyonuydu (anlayışıydı), ki buna, açıkça antagonistl olan, aşırı - solcu bir tezle karşı çıkıldı: Burjuvazinin tüm kesimlerinin kesinlikle gerici niteliği verili olduğuna göre, demokratik mücadelelerin zamanı geçmişti ve mücadeleyi katıksız bir devrimci sınıf perspektifiyle sınırlamak zorunluydu. Görebileceğimiz gibi, her iki tez de, demokratik ideolojiyi burjuva ideolojisinden başka bir şey olarak düşünmedikleri için, sınıf indirgemeciliğini paylaşmaktadırlar. Eğer tersi olarak, bu varsayım terkedilip popüler - demokratik ideolojilerin sınıf ideolojileri olmadığı kabullenilseydi, karşılaşmanın kavramları yer değiştirmiş olacaktı: İşçi sınıfının temel ideolojik mücadelesi, hem sınıf sekterliğinden, hem de sosyal - demokratça oportünizmden kaçınarak, popüler - demokratik ideolojiyi kendi söylemine bağlamasından ibarettir. Bu, korunması zor bir dengedir, fakat işçi sınıfı mücadelesi her zaman zor bir mücadele olmuştur ve Lenin'e göre, uçurumlar arasında yürümek demektir. .Popüler çağırmalarla proleter çağırmalar arasındaki eklemlenmede, işçi sınıfını geri kalan halk kesimleri üzerindeki ideolojik **hegemonyasını** kurma mücadelesi yatar.[38] Avrupa işçi sınıfının etkisini arttırmakta olduğu ve mücadelesini, orta sınıfların ideolojik ve politik hegemonyası için, bir yarışma olarak giderek daha da iyi algılamak zorunda bulunduğu bugün, Marksizmin ideolojik pratiğin, sınıf indirgemeciliğinin son izlerini de ortadan kaldıracak kesinlikli bir teorisini geliştirmesi, her zamankinden daha fazla gereklidir. Bu teorinin merkezi, şimdiye kadarki analiz doğruysa, popüler - demokratik çağırmaların özgün özerkliğinin teorisi tarafından oluşturulmalıdır.

Faşist deneyimi yeniden düşünmek ve yeniden analiz etmek aşağıdaki nedenden dolayı bana zorunlu görünüyor: Faşizm, popüler çağırmaların en radikalize olmuş biçimiyle —jakobenizm— burjuvazinin egemen kesiminin söylemine dönüştürülebildiği, en uç biçim olmuştur. Bu yüzden faşizm, popüler çağırmaların sınıf - dışı niteliklerinin tam bir ortaya konuşudur (demonstration). Sosyalizm, çoğu zaman ileri sürüldüğü gibi, faşizmin karşıt kutbu değildir. Bunu düşünebilmek için, faşizmin en tutucu ve gerici kesimlerin sınıf ideolojisi olduğu, sağ ve sol kanat ifadelerinden, bir liberalizm süreğinden (continuum) geçerek, sosyalizme vardığı kabul edilmelidir. Sosyalizm kesinlikle faşizme karşı tavır alıştır ama, faşizm, burjuvazi tarafından nötralize edilen ve buhran döneminde burjuvazinin kendi politik söylemine dönüştürdüğü popüler radikal bir söylemken, sosyalizmin, işçi sınıfının radikal anti - kapitalizminin onun tüm devrimci potansiyelini geliştirmesini mümkün kıldığı popüler bir söylem olduğu anlamında. ■

[38] N. Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (Çağdaş Kapitalizmde Sınıflar), Londra; NLB, 1975; s. 198. Parantez içindeki cümle Fransızca baskıda yer alıyor, fakat İngilizce baskıda yok.

[39] *Aynı yerde*, s. 201.

[40] Jakobenizmi bu kavramlarla tanımlarken onun; tarihî koşulların değişmesiyle birlikte değişebilen ilericiliği hakkında bir yargı öne sürmüyoruz. Jakobenizm Fransız Devriminde ilerici bir güçken, faşizm altında tersine, derinliğine gerici bir politikanın hizmetindeydi. Aynı kavramı her iki durum için de kullanmanın haklılığı, her iki hareketin politik içeriğine dayanmıyor. İkisinin de ideolojilerini sözkonusu toplumsal formasyonlarda, egemen sınıfların söylemlerinden ayrılmış popüler çağırmaların radikalize edilmesi üzerine kurmuş olmalarıdır bunu haklı çıkaran. Bu ortak öge üzerinde ısrar etmek, bence, tamamen biçimsel bir benzerliği vurgulamaya değil, fakat faşizmi yeterince anlamak için temizlenmesi gerekli olan bir yer değiştirmeler ve ideolojik belirsizlikler alanına yöneliktir.

[41] Bkz. Renzo de Felice, *Intervista sul fascismo*,

a cura di Michael A. Leeden, Roma, 1975, s. 48-9.

[42] Faşizmin son anına kadar varolan ve bazan komünist liderlerle biçimsel devrimci değerleri paylaşma duygusunda yansıyan devrimci ve anti-statükocu retoriğin nedeni budur. 1945 Eylülünde, Goebbels hatıra defterine şöyle yazıyordu: «'Duçe', İtalya felaketinden Führer'in beklediği gibi moral sonuçlar çıkarmamış. ... Führer ya da Stalin çapında bir devrimci değil o. Halkına o kadar bağlı, öylesine bütünüyle İtalyan ki, dünya çapında bir devrimci olmak için gerekli niteliklerden yoksun.» 1945 Nisanında, Mussolini Milano bölgesini terkeder ve İtalyan faşizminin döngüsünü kapatırken, Bombacci'nin notu: «Başka neye ihtiyacım olabilir?... Uzmanım böyle işlerde. Yudenitch'in beyaz kuvvetleri kente doğru ilerlerken, Petersburg'da Lenin'in bürosundaydım ve gitmeye hazırlanıyorduk, tıpkı bugün yaptığımız gibi.» (Aktaran: F. W. Deakin, *The Brutal Friedship*, Londra 1968, s. 811.)

[43] Bkz. Renzo de Pelice'nin Mussolini üzerine anıtsal biyografisinin çeşitli ciltleri, özellikle öncekiler: *Mussolini il riyoluzionario* (1883-1920), Turin, 1965; *Mussolini il fascista: la Concuista del potere* (1921-1925), Turin, 1966; *Mussolini il fascista: l'organizzazione dello Stato fascista.*

[44] Poulantzas'ın kavramlaştırmasının bu yönde sınırlılığı Anthony Cutler tarafından doğrulukla belirtilmiştir. «*Fascism and Political Theory*», (Faşizm ve Siyasi Teori), *Theoretical Practice*, no-2, Nisan, 1971, s. 5-15.

[45] Bildiğimiz gibi bu sonuç, Marx'ın analizinin zorunlu bir çıkarsaması değil. Konumuz için önemli olan, işçi hareketinin birçok kesiminin, bu teşhisi, Marksist analizin zorunlu bir sonucu olarak uygulamış bulunduğu.

[46] Alman popüler çağırmalarının, ülkenin özgün tarihî gelişimine bağlı olarak, sağlam bir milliyetçilik bileşkenini içermesi, popüler-çağırmaların her durumda zorunlu olarak milliyetçiliği içermeleri demek değildir. İngiltere olayında örneğin, milliyetçi ögenin varlığı çok daha azdır —gerçekten de demokratik ideolojide evrenselcilik ağır basar. Ayrıca, milliyetçilik ve ulusal gelenekleri birbirine karıştırmamak gereklidir.

[47] «Ulusal Komünizme Karşı: Kızıl Referandumun Dersleri», *The Struggle against fascism in Germany*, içinde (Almanya'da Faşizme Karşı Mücadele), Londra, 1975, s. 62. Gene bkz. «Problems of the İtalian Revolution» (İtalyan Devriminin Sorunları), *Writings of Leon Trotsky* (Leon Troçki'nin Yazıları) içinde (1930), New York, 1975.

[48] Giorgio Amendola, yakın zamanda şöyle söyledi: «Savaş sırasında (I. Dünya Savaşı, E.L.) savaş-sonrası dönemin politik mücadelesinin geliştirilmesi için bir öncül oluşturan başka bir ögeye dikkati çekmek istiyorum, Aralık 1917'de Salandra'nın çevresinde oluşturulan Fascismo Nazionale'ye. Bu, Salandra gibi Muhafazakârlardan Milliyetçilere, Anarkosendikalistlere, Mussolini'ye kadar uzanıp Demokratik Müdahalecileri de kapsayan, yurtseverliği tekeline almış, homojenleşmemiş güçler «fascio»su sağcı güçler tarafından yönlendiriliyordu. Çünkü, o zamanlar tarafsız güçler tarafsızlıklarına ne şekilde yurtsever ve milliyetçi gerekçeler getireceklerini bilemiyorlardı. ... Bu olay, bir yandan tarafsız güçleri, savaş-sonrası dönemde milliyetçi kart oynamalarını engelleyerek, zarara uğratırken, öte yandan, yurtseverlik bayrağını bu heterojen güçler «fascio»suna teslim etti. Mussolini, bir noktada, gazetesini, işçilerin, savaşçıların, üreticilerin «fascio»sunun gazetesi olarak adlandırdı ve «fascio» kelimesini aldı; sol harekette bile bir geleneğe sahip bulunan —1892-1894 Sicilya Fasci'sinden bu yana—, İtalya gibi çeşitliliği bol bir ülkede heterojen güçlerin birliğinin mümkün olduğunu tümüyle yeterli olarak açıklayan bir kelime...» *(İntervista sull'antifascismo*, Bari, 1976, s. 30-1).

[49] Bkz. Palmiro Togliatti, *La formazziona del gruppo dirigente del Partito Communista İtaliano*, Roma, 1962, s. 246. Belirli yorumcular tüm «bienio rosso» deneyini (1919-20) başarısız bir demokratik devrim olarak yorumlamaya çalıştılar. Pietro Nenni, örneğin, bu konuyla ilgili olarak Kurucu Meclis için ajitasyonun öneminin altını çizerken, Angelo Tasco *(Nascita e avvento del fascismo*, Bari, 1965) ve Leo Valiani «La storia del fascismo nella problematica della storia contemporacea e nella biografia di Mussolini,» *Rivista Storica İtaliana*, Giugno, 1967, s. 459-81) D'Annunzio'nun «yurtsever yıkıcılık»ıyla muhtemel bir çakışmayı konu alıyorlar. Kısa süre önce her iki tez üzerine düşüncelerini belirten —ve kanımızca, onları fazlaca bir çabuklukla bir kenara atan— Giovanni Sabatucci, gene de, başarılı bir demokratik ittifakın imkânını olumlayarak sonuca varıyor: «İşçiler, köylüler, geniş orta kesimler arasında demokratik bir ittifakın kurulmasının imkânına karşı, çıkar çatışmalarının çaresizliğinden kaynaklanacak yapısal engeller yoktu. Belirtildiği gibi, derin ayrılıklar, ciddî engeller vardı, ama hepsi de geçici nitelikte; bu engelleri ortadan kaldırma görevi —zor, fakat kaçınılmaz bir iş— ilerici politik güçlere, özellikle de işçi hareketine düşüyordu.» *(La crisi İtaliana del primo dopoguerra*, Bari, 1976, s. 24.)

[50] Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Diktatörlük ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri).

[51] V.I. Lenin, «Critical Notes on the National Question» (Ulusal Sorun Üzerine Eleştirel Notlar), Toplu Eserler, cilt 20, s. 24.

[52] Poulantzas'ın, faşizmde, her toplumsal kesim için bütünüyle ayrı bir politik söylem bulunduğu yolundaki tezini, bu anlamda, paylaşmıyoruz. Faşist politik söylemin özü, tersine, sınıf çağırmalarını kesimleştirmesinde (onları sınıfların değil, toplumsal kesimlerin çağırmalarıymış gibi göstermek) ve toplumun tümüyle ilgili olarak algılanan çağırmalara bağımlı kılmasında yatar (daha önce verdiğimiz ırkçılık örneğinde olduğu gibi).

[53] A. Sturmthal, *The Tragedy of European Labour, 1918-1839* (Avrupa İşçilerinin Trajedisi, 1918-1939), New York, 1951, s. 37.

[54] Komintern'in 7. Kongresinde bu yeni çizginin kabulü, «Sosyal-Faşizm» dönemine karşılık bir özeleştiri anlamına geliyor elbette. Poulantzas kitabında, böyle bir özeleştirinin tümüyle yetersiz olduğunu ve uzun bir dizi hata ve sapmaların buradan kökenini aldığını, doğru olarak belirtiyor. Sorun gerçekte bu yazının konusunu aşıyor, ama gene de birkaç noktayı belirtmek istiyorum. Demokratik bir cephe gereğini propaganda etmenin yanısıra, demokratik bayrakların burjuva bir niteliğe sahip olduğunu öne sürmek, yalnızca bir sağ sapmaya yol açabilir. Stalinist politika, Sovyetler Birliğiyle ittifak kurmaya yanaşacak burjuva hükümetlerin iktidarda bulunmasıyla ilgilenmeyi, demokratik cephelerde proletarya hegemonyasını desteklemeye yeğ tutarak bu sapmaya katkıda bulundu. Bundan dolayı, işçi sınıfının tarihî deneyimi sınıf indirgemeciliğinde ideolojik bir engele çarptıysa, Stalinist politika da böyle engelleri güçlendirmeye katkıda bulundu. Bununla birlikte, Komintern'in 7. Kongresi'nden doğan politik çizgi, değişik bir okumaya izin verdi; demokratik bayrakların sınıf-dışı niteliğinin, dolayısıyla da, demokratik cephelerde proletarya hegemonyası için mücadelenin, olumlanmasını mümkün kıldı. Bu yorumun, mümkün olduğunun kabulü bile, temel bir ileri adımı içeriyordu; «sosyal-faşizm» politik çizgisi yalnızca yanlışlara ve yenilgilere yol açmışken, 7. Kongre'nin çizgisi —daha önce söz ettiğimiz sapmalarla birlikte— Yugoslav devriminin zaferinden, Togliatti'nin İKP'yi bir kitle hareketine dönüştürmesine kadar uzanan birçok başarılı deneyimi getirdi. Şimdiki stratejik çizgilerinin kökenine varmak istediklerinde, İtalyan Komünistlerinin Komintern'in 7. Kongre'sine kadar gitmeleri bu nedenle, anlaşılabilir bir şey. (Bkz. Luciano Gruppi, *Togliatti e la via Italiana al socialismo* Roma, 1974, özellikle I. bölüm 'Dal fronte popolare all'unita nazionale antifascista.)

[55] G. Dimitrov, «The Fascist Offensive and the Tasks of the Communist International», *Selected Speeches and Articles*, (Faşist Saldırı ve Komünist Enternasyonal'in Görevleri, Seçme Söylevler ve Makaleler), Londra, 1951.

[56] Gramsci tarafından tanımlandığı biçimiyle «hegemonya» kavramı, Marksist siyasî analizde, ima ettiği her şeyle birlikte geliştirilmesi gereken, anahtar bir kavramdır. Burada bu analize giremeyeceğiz, fakat Chantal Mouffe'in Gramsci'ci hegemonya kavramı üzerine, yayımlanmamış çalışmasında geliştirdiği yorumu temel alarak, şu noktaları belirtmek istiyoruz: Demokratik çağırmaların özgün özerkliği nosyonu, «hegemonya» kavramında örtük olarak bulunur —demokratik ideolojinin sınıf mücadelesinin alanı olduğu da— ve dolayısıyla Marksist teorinin sınıf indirgemeciliğinin üstesinden gelmesini sağlar. Gramsci'nin büyük orijinalitesi, tarihî süreçlerin belirlenmesinde üstyapıların önemi üzerinde çok fazla durmasından ileri gelmez— başka teorisyenler, Lukacs gibi, bu nokta üzerinde durmuşlardı— ekonomizm ve sınıf indirgemeciliğinin (ikisinin de) aynı zamanda üstesinden gelme çabalarından ileri gelir. Buna karşın, bu durum hiçbir zaman Gramsci'nin ideolojik eklemlenmelerin daima sınıf söylemleri *içersinde* oluştuğunu unutmasına yol açmadı. J. M. Piotte'nin öne sürdüğü gibi: «Gramsci'ci hegemonya kavramı, böylece, iki tamamlayıcı düzey ima eder: (1) Halk kitlelerini kazanabilecek ilişki türü (2) Parti'nin onun aracılığıyla hegemonyasını örgütlediği sınıf eklemlenmesi (proletaryanın köylülük üzerinde önceliği). Belirli yorumcular bu ikinci düzeyi gözardı ederek değişik Gramsciler türettiler, «demokratik» ve «halkçı». Fakat yorumcuların büyük çoğunluğu, ilk düzeyin önemini eksik değerlendirdiler; Lenin-Gramsci ilişkisi, onların, Gramsci'ci düşüncenin orijinal ve özgün özelliklerinden habersiz kalmalarına yol açtı. *(La pensée politique de Gramsci*, Paris, 1970, s. 129-130). Togliatti'nin geliştirdiği, İtalyan komünizminin büyük temaları —Kitle Partisi, ilerleyen demokrasi, işçi sınıfının ulusal görevleri vb.— bu hegemonya fikri olmadan anlaşılamaz. (3). Bu düşünce hâlâ yalnızca bir taslaktır ve demokratik ideolojinin sınıf-dışı niteliği açısından Gramsci'ci hegemonya kavramının tüm *teorik* imalarının geliştirilmesi, büyük ölçüde tamamlanması gereken bir görev oluşturmaktadır

MURAT BELGE

İdeoloji ve Örgüt

İdeoloji, dünyaya belli bir bakış tarzıdır, diyoruz. Fakat bu, «dünyaya belli bir bakış tarzı», aynı zamanda, insanın kendini belli bir biçimde tanıması ve tanımlaması demektir. Bu nedenle ideoloji yalnız dış dünyayı açıklamakla kalmaz, o ideoloji içinde yaşayan insana bir kimlik de verir. Galileo - öncesinin astronomi anlayışı çerçevesinde, güneşin, dünya çevresinde döndüğüne inanan kişi, kendisini de belli bir gözle görüyordu: Tanrı'nın yarattığı bir varlıktı o, Tanrı ona üstünde yaşaması için bir dünya vermiş, bu dünyayı ısıtıp aydınlatmak için de bir güneş armağan etmişti. Öyleyse, bu çağın insanı, dünyanın, güneşin birbirleriyle ilişkileri üstüne bir söz söylerken, aslında dış dünyayı değil, kendisini, kendi kimliğini açıklıyordu. İşte bu anlamda, ideolojinin, bireyler olan insanları, bir büyük Özne ile özdeşleyerek «özneler» haline getirdiği söylenmiştir.

Tarih boyunca bir özne - bireyler, belirli toplumsal örgütlenmeler içinde yaşayagelmiştir. İnsanın toplumsallığının doğal bir sonucu olarak, üretici güçlerin gelişme düzeylerinin yarattığı imkânlar alanı üzerinde, belirli örgütsel birimler oluşmuş, insanlar bu birimlerin içinde varolmuşlardır. İdeoloji ile bu örgütsel birimler birbirlerinden ayrılmazlar. Özne - bireylerin kendilerine verdikleri kimlik de, bu somut kurumlar içinde oluşur. Bir örgütün üyelerine yüklediği kimlik, aynı zamanda, onları başka örgütler içinde yaşayan insanların kimliklerinden de ayırır. İdeoloji, bir bireye, kendini koyduğu yere —kendini tanıma biçimine— göre dış dünyayı açıklattığı gibi, kendisinden başka insanları da kendine verdiği kimliğe göre görmesini sağlar.

En eski toplumlarda örgütsel yapı oldukça basittir. Temel birim, şimdikinden çok daha farklı bir yapıya sahip olan **ailedir**. Aileler birtakım somut mekanizmalarla birbirlerine bağlanarak **fratrileri**, **tribüleri** oluşturur. Bu örgütsel birimler arasındaki ilişkiler de görece basittir. Çünkü başlıca ilişki biçimleri, kız alıp verme üstüne kurulmuştur. İçevlenme ve dışevlenme alışkanlıklarına, soyun anadan ya da da babadan devam etmesi kuralına göre ufak tefek değişiklikler gösterir. Lévi - Strauss'un kanıtlarıyla gösterdiği gibi, bütün bu ilişkiler klanların totem sistemlerinde simgesel bir biçimde dile gelir. Değişik varoluş biçimlerini temsil eden değişik totem yaratıkları (genellikle hayvanlar), klan için, kendisinin başka klanlarla ilişkisini düşünmenin anahtarını verir.

İlkel toplumlara yeniden döneceğiz. Şu anda üstünde durmak istediğim, koşullar değiştikçe, örgütsel birimlerin de değiştiği ve çağdaş topluma gelindikçe, bu birimlere bağlı olarak oluşan «kimlik» sorununun da karmaşıklaştığı olgusu. Özellikle günümüzün kapitalist toplumunda, çok fazla ve çok değişik türde örgütsel birimlerin üyesi olunabiliyor ve böylece aynı birey, çok değişik kimliklerle varolabiliyor. Burada «örgütsel birim» sözünü oldukça gevşek bir anlamda kullanıyorum. Herhangi bir meslek kuruluşu gibi, bir spor kulübünün taraftarlığını veya bir «hobby» temeli üstüne kurulan dernekleri de içeriyor bu söz. Bütün bu örgütsel birimler, kendi ideolojilerini üretirler. Toplumun genel ideolojisi çerçevesinde, o ideolojinin egemen damgasını taşımakla birlikte, kendi özel değerleri, ahlâkları v.b. de vardır ve bunlar bazan birbirleriyle çelişebilirler. Fakat, hepsinin ortak bir yanı da vardır: birimin çıkarlarının savunulması. Birim üyeleri, kendi örgütsel düzeylerindeki başka birimlerin üyeleriyle nesnel olarak bir rekabet ilişkisi içindedirler ve onlara karşı kendi çıkarlarını savunurlar. İşte bu «çıkar» anlayışının kendisinin ideolojik karakterini göstermeye çalışacağım.

Bireylerin en dolaysız biçimde içine doğdukları örgütsel yapı, bugün de, **ailedir**. Aile, bütün toplumlarda, biyolojik hayatın yeniden - üretildiği kurum. Her farklı toplumsal örgütlenme, kendi genel mantığına uygun, kendi genel çatısıyla **bağdaşır** bir aile tipi üretir.

İlkel toplumlarda olsun, feodal veya kapitalist toplumlarda olsun, birçok yapısal farklılığına rağmen aile aynı temel işlevi yerine getirmeye devam eder. Topluma çocuk üretir ve bu çocukların ilk eğitimini üstlenir. Her toplumsal birim gibi ailenin de varolabilmesi için perçinleyici («sıva» nitelığında) bir ideolojisi olması gerekir. Bu ideoloji, kendini **doğal** olarak sunduğu ölçüde perçinleyici işlevini yerine getirir. Gerçekte ise doğal değildir, sözkonusu somut yapı içinde **üretilen** bir şeydir ve değişik toplumsal formasyonlarda içsel ögeleri değişir. Değişmeyen yanı, aileyi oluşturan bireylerin, kendi dışlarındaki hayata ve insanlara karşı tavır almalarını, bu en **elemanter** kurum içinde biçimlendirmeleridir. Biçimlendirme, «ailenin çıkarı» temeline göre yapılır: eve bir televizyon aldıysak, bu hepimizin çıkarınadır. Ancak aile, toplumdaki başka kurumlarla bağlantılı olarak varolduğu için, kendi varlık nedeni, bu öteki kurumlara bağlı olduğu için, aile içinde toplumda yaşamaya hazırlanan çocuklara verilen eğitim (daha doğrusu **ideoloji**) aile çıkarları ile bu öteki kurumların (devlet, dın, eğitim kurumları v.b.) çıkarlarının uzlaştırılmasını içerir. Aynı şekilde sözkonusu kurumlar da, kendilerine özgü ideolojik üretimlerinde, ailenın önemini belirtecek, onun ideolojisini destekleyeceklerdir. Bu karşılıklı alışveriş, toplumsal formasyonun **genel ideolojisinin** uyarlılığına katkıda bulunur.

İlkel toplumda aile, toplumsal etkinliklerin çok büyük bir kesimini kendi çatısı altında toplayabiliyor, aşağı yukarı «toplum»la eşanlamlı oluyordu. Aile kurumunun mantığını oluşturan **kandaşlık** ve **hısımlık** ilişkilerinin kavranması şimdikinden çok farklıydı. Aile, aynı zamanda geniş bir ekonomik birimdi. Birlikte avlanılır ya da tarım yapılır, birlikte barınak yapılır ve bu büyük evlerde birlikte oturulur, yaşanan basit hayatın gerektirdiği bütün kararlar aile içinde alınırdı. Daha sonraki toplumsal formasyonlarda ailenin bu kapsamlılığı kısıtlandı. Mülkiyetin ortaya çıkması ve önem kazanması, bir kere, kandaşlık anlayışını değiştirdi. Fakat, kapitalizm - öncesi toplum biçimlerinin hepsinde, ilkel topluma göre farklı olsa da, ailenın bir ekonomik birim olarak işlemesi kuralı sürdü. Özellikle ailenin tüketimi için gerekli şeyler, reçeller, turşular, sucuklar v.b. aile içinde hazırlanırdı. Bu da, ilkel topluma göre daha dar, ama bugünkü toplumun ailesine göre daha geniş bir **kadroyu** gerektiriyordu. Öte yandan, kapitalizm - öncesi toplumda meslek de genellikle babadan oğula geçen bir şeydir. Bu da, önemli hayat uğraşlarının büyük ölçüde aile içinde sürdürülmesini gerekli kılıyordu. Oysa bugünün toplumunda, aile toplumunun genel bireyci yapısına uyarak daralmış, evlilik iki cinsten iki insanın bir çeşit karşılıklı anlaşması ve sözleşmesine indirgenmiş, önemli toplumsal etkinlikler ise aile kapsamının dışında kalan kamusal alanlarda geçmeye başlamıştır. Bu durum ailenin kapitalist toplumdaki önemini ortadan kaldırmaz, ama anlamını değiştirir. Geçmiş toplum biçimlerinde olmayan bir tarzda, bir **özel hayat** alanıdır aile; çağdaş insan yaşayışının kuralı haline gelen «özel hayat/kamusal hayat» ikilisinin bir parçasını oluşturur. Kapitalist toplumun kendsiindeki atomlaşma eğilimlerinin paralelinde, artık bu yapısının bile değişmeye başladığı söylenebilir.

Çağdaş toplumdaki ekonomik etkinlik de çalışmanın tarih boyunca taşıdığı önemi devam ettirir. İnsanlar, yaptıkları işlere göre, çeşitli meslek kuruluşlarının üyeleri olurlar. Avukatsalar Baro'da, doktorsalar Tabibler Birliği üyesidirler. Bu «meslek kuruluşları» ile «sınıf» kavramı arasında belli bir uyuşmazlık vardır. «Sınıf», bütün önemine ve belirleyiciliğine rağmen, başka örgütsel birimler gibi **saydam** bir yapıya sahip değildir. Varlığını, ancak bir soyutlama yaparak kavrayabiliriz. Bu kavramın gerçekliğini çok daha kolay anlayabilecek maddî koşullarda yaşayan bir işçi bile, hayata belli bir açıdan bakmayı öğrenmemişse, yani sözkonusu soyutlamayı yapabilir duruma gelmemişse, kendini «işçi **sınıfı**» üyesi olarak değil, «halk»tan biri ya da, sözgelişi, «yoksullar» kesiminden biri olarak görmek eğilimindedir. Meslek kuruluşlarının üyeleri üzerinde bağlayıcılık dereceleri, sözkonusu toplumsal formasyonun iç ilişkilerine göre belirlenir ve değişir. Somut mekânda yakınlık, aynı meslek üyeleri arasında özdeşlik mekanizmalarını daha kolay harekete geçirir, dayanışmayı güçlendirir. Örneğin bir belli çarşı içindeki kuyumcular, kendilerini «kuyumcu» olarak görmeye daha yatkındırlar, doğal olarak. Ama büyük ölçüde feodal toplumun kalıntısı olan böyle bir ideolojik

kımlik, somut mekânın sınırları dışında etkisizleşir. Kapalıçarşı'nın kuyumcuları olarak duyulan özdeşlik güçluyse de, Türkiye çapında kuyumcuların özdeşliği aynı yoğunlukla duyulmaz. Bir başka söyleyişle, bu tür feodal kalıntı ideolojilerde «mahallîlik» özdeşliğin daha geçerli bir aracıdır. Öte yandan, kapitalist toplumun içsel mantığına daha uygun, daha modern mesleklerde, meslek kuruluşu özdeşliği, bunun getirdiği ortak kimlik daha çok ağırlık kazanır. Avukatlar, gzaeteciler, bu özdeşliği hemen hemen her zaman daha yoğun bir biçimde duyarlar. Bu nedenle, insan bazan, dünyada İngilizler, Almanlar v.b. değil, avukatlar, gazeteciler veya doktorlar olduğunu düşünür. Ama şüphesiz dünyada İngilizlik, Almanlık v.b. var ve varoluş biçimi avukatlıktan, doktorluktan v.b. çok daha güçlü. Çünkü bu ulusallığı güçlü kılan ideolojik yapılar, bugün dahi, insanları başka ideolojilerden daha inandırıcı bir şekilde «çağırabiliyor», onlara bir kimlik gösterebiliyor. Böylece, çağdaş toplumlarda, en aşağı düzeyde aile birimi, en yukarı düzeyde ise ulus birimi olmak üzere, bu iki kutup arasında göreceğimiz başka düzeylerde örgütleniyor insanlar. Ama bu ulusal kimlik sorununa daha sonra gelelim.

Kapitalist toplumun meslekî kuruluşlara verdiği bir özellik, bunların, kendi etkinlik alanlarını dar meslekî çıkarlarla sınırlamalarıdır. Bu toplum yapısı bir hayli karmaşık olduğu için tek bir bireyin değişik etkinlikleri, toplumun değişik düzeylerine yayılır. Meslekî etkinliğinin gerektirdiği örgütlülük, ne kadar özgülleşirse, o kadar rasyonel görünür. Örneğin bir genel «meyva üreticiliği» birliği bile, çeşitli üyelerinin çıkarlarını temsil edemeyecek kadar tanımlanmamış bir birlik olabilir ve dolayısıyla «kayısı üreticileri», «elma üreticileri» gibi ayrı yapılara ihtiyaç duyulabilir. Aynı etkinliği yürüten insanlar arasında da, hiyerarşi, dernekleşmede ayrıştırıcı bir işlev görür. Örneğin, üniversitede öğretim yapan kişilerin bir kısmı «Öğretim Üyeleri Derneği», bir başka kısmı da «Asistanlar Derneği» içinde yer alırlar. «Ortak çıkar» gibi bir kavramın geçerliliği kabul edildiğinde böylesi kaçınılmaz olur; aynı zamanda da, bu «ortak» kelimesinin kapsamı gittikçe daralır.

Meslekî kuruluşların ilgi alanlarının daralması, hayatın bu düzeyinde belli bir kimliğin de sınırlanması anlamına gelir. Bunun ikili bir sonucu vardır: sözkonusu ilgi alanı üzerinde kuruluş daha etkili çalışır. Kendi ilgi alanı dışında kalan olaylar karşısında ise tamamen hareketsizdir. Örneğin, İsviçre hükümeti İtalya'dan kayısı ithal etmiştir. Bu sırada kendi kayısıları olgunlaşan üreticiler, meyvaları getiren trenleri zorla durdurup sandıkları dökmek ve içindekileri çiğnemek gibi radıkal bir eyleme bile girişebilirler. Böyle olaylara bakan bazı kimseler, «ne kadar bilinçli bir halk» diyebilir, bu «mücadeleci tavır» karşısında hayran olabilir. Kuruluşun özgül ilgi alanında davranışlarının etkili olduğunun bir göstergesidir bu. Gelgelelim, aynı İsviçre'de, diyelim ki işçi sınıfının çıkarlarını çiğneyen bir yasa da çıkabilir. O zaman, kayısı üreticilerinin bu yeni sorun karşısında herhangi bir ses çıkarmadıklarını görürüz. Sorun kendi kayısılarını ilgilendirmiyorsa, onlar bu işe karışmazlar. Şu halde diyebiliriz ki kapitalist toplumun kendi parçalarını atomlaştırıcı etkileri, bir meslek grubunun kendi çıkarları konusunda mücadeleci olmasına izin verse de, belirli geniş kapsamlı politikalar çevresinde **blok halinde** hareketi güçleştiren, bazan da imkânsız hale getiren bir genel mantık yaratmaktadır. Bu mantık, biraz sonra daha ayrıntılı olarak da göreceğimiz gibi, kapitalist toplumlarda muhalefet güçlerinin politikaları üzerinde son analizde olumsuz bir etki meydana getirir.

Kapitalist toplumlarda, egemen sınıfların kendilerine göre dernekleri kulüpleri vardır: şehir kulüpleri, «rotary» kulüpleri gibi. Ya da, Masonluk gibi, yarı - gizli örgütler de sayılabilir. Özellikle Masonluk, geçmişten kalma yarı - mistik törenleriyle, üyelerinin örgütsel kimlik duygusunu güçlendirir. Ama bu sınıfın insanları, aldıkları eğitim ve hayat pratikleri gereği, böyle işaretlerle, törenlerle kanacak kişiler değildirler. Onları bu tür örgütlere bağlayan asıl bağ, ortak çıkar anlayışıdır. Bu somut çıkar ve ona ek olarak da örgütün getirdiği törenler, bunların içinde cisimleşen özel ahlâk, gelenek v.b. Masonları egemen sınıflar içinde kapalı bir elit haline getirir.

Masonluk dışındaki, «rotary club» gibi egemen sınıf dernekleri, bu sınıf üyelerinin iş hayatı dışındaki hayatlarını geçirdikleri bir yer görünümündedirler. Ama bu daha çok bir görünümdür. Bu gibi derneklerin lokallerinde de

en çok konuşulan şey «iş»tir. Böylece bu tür dernekler, iş adamlarına, resmî iş kanalları dışında temaslar yapmak, normal hayat koşulları içinde birbirleriyle tanışmak, anlaşmak, pazarlık yapmak v.b. için elverişli bir zemin hazırlar. Ayrıca, değişik dallarda iş yapanları tanıştırır, ilişkilerini yakınlaştırır.

Çağdaş kapitalizmde bu tür derneklerin daha fazla yaygınlık ve işlerlik kazandığını görüyoruz. Daha eski bir dönemde, **okul birlikleri**, aynı işlevi görüyordu. Örneğin, İngiltere'de Eton ve Harrow gibi orta öğrenim ve Oxford ve Cambridge gibi yüksek öğrenim kurumları, Türkiye'de ise, lise düzeyinde Galatasaray, üniversite düzeyinde de «Mülkiye» güçlü okul ideolojisi yaratan kuruluşlar olmuşlardır. Bir bakıma, ortak ideolojinin oluşması daha kolaydır bu tür kuruluşlarda, çünkü birlikte yaşanmış hayat vardır, zengin yaşantı ortaklıkları vardır. Aynı sınıf üyeleri arasında bunlar bir hayli zengin olduğu gibi, okulun kişiliği güçlüyse, benzer temalar kuşaklar boyunca da tekrarlanır. Ardarda birçok sınıf, sözgelişi, Fransızcacı papazı belli bir biçimde kızdırır, aynı yollardan «kırarak» Pasaja içmeye gider v.b. Bu ortak yaşantı, mezuniyet - sonrası dayanışma bağlarının kurulmasında güçlü bir etmendir. Mezunlar çeşitli mesleklere dağıldığı için, iş hayatında, bir Galatasaraylılık, çok yararlı bir kartvizit haline gelir. Bir belli yerde genel müdür olan Galatasaray mezunu, kendisiyle aynı kimliği taşıyan birine iş imkânı açmayı tercih eder

Ne var ki bütün dünyada çağdaş kapitalizmin yapısı, böyle okul temeline dayanan gayriresmî dayanışmaları gittikçe geçersizleştirmektedir. Bunun bir nedeni, eğitimin yaygınlaşması zorunluluğudur. Dolayısıyla, seçkin öğretim kurumu gölgede kalmak zorundadır. İkinci bir neden, sözkonusu okul birliklerinin, biraz kapitalist - öncesi bir nitelik taşımasıdır. Bunların gücü, birlikte yaşanan hayatın zenginliğidir. Ama bu, bir bakıma, modern şehir karşısında bir küçük kasabanın ortaklığına benzer. Kapitalist toplumun çağdaş yapısında ise, insanlar bu tür ortaklıklardan sıkılmaktadır. Geniş ailenin çözülmesine benzer bir süreç var burada da. Bir insan, halasının oğlunu sıkıcı buluyorsa, aradaki kan bağına aldırmaz, onunla ilişkisini asgariye indirir. Çünkü ailenin ortak kimliği artık yeterince bağlayıcı değildir. Okul birlikleri de böyle. Eskinin görece elitist yapısında bunlar üyelerine ortak yaşantıyla birlikte somut çıkar da sağlayabilirken, şimdi, bu çıkar zayıflamış, yaşantı ortaklığı da sıkıcı olmaya başlamıştır. Ortak bir geçmişe değil de, geçerli bir «şimdi» temeline sahip olan dernekler, kulüpler, bugünün egemen sınıfları için daha geçerli kuruluşlar oluyor. Bunlar, kapitalist toplum insanının sürekli artan bireyciliği açısından daha tercih edilir yapılar.

Yukarıda sözünü ettiğimiz okullar çeşitli mesleklerde çalışan kişiler yetiştirdiği için, bunlarda genel olarak okul özdeşliği sağlamaya yetiyordu. Ama, örneğin bir askerî okul, zaten hepsi aynı işi yapacak insanlar yetiştirir. Yani, burada okul, meslekle özdeştir. Dolayısıyla, okul yaşantısı birliği bu kurumlarda «sınıf» içinde gerçekleşir. Filan yılın mezunları, piyade, topcu, tankçı diye ayrılır, ayrıldıktan sonra buralarda yeni arkadaş edinirler; ama sınıf arkadaşlarıyla bağları da aynı zamanda sürer. Demek ki, homojen bir işi yapan «ocak» tipi bir kuruluşta bile, bu tür alt - birliklere ihtiyaç duyulmaktadır.

Feodal toplumun millet - öncesi bir ideolojisi olduğu herkesçe bilinir. Kapitalizmin gelişmesi, millî devletin gelişmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. Bizim gibi kapitalistleşmekte geç kalan ülkelerde ulusallık bilinci de yavaş ve konjonktüre göre değişen biçimlerde gelişir. Feodal ideolojide köy, şehir ve bölge birimleri önde gelir. Kapitalizm bu yapıyı zorladıkça, feodal ideoloji de belli bir direnç gösterir, ama zamanla bu direnç zayıflar. Özellikle ülke içi göçlerde, çeşitli bölgelerden insanlar büyük merkezlere aktığında, bölgesellik başlangıçta tutunabilecek en sağlam daldır. Böylece, örneğin İstanbul'da, kasaba adı taşıyan birçok kahve görürsünüz: Arapkirliler kahvesi, Kemah kıraathanesi v.b. İstanbul'un herhangi bir ara sokağında levhalara baksanız, bir «Hotel Şeniz», «Pastane Çiğdem», «Butik Orfe» v.b. görebilirsiniz. Yeni moda Fransızcaya göre isimle sıfatın yerleri değişmiştir. Ama arada bir «Kıraathane Eğin» göremezsiniz; o, yapısı gereği, «Eğin Kıraathanesi» olacaktır hep. Ayrıca, örneğin bir Manisa veya Balıkesir kahvesi görmeniz de güçtür. Çünkü daha erken kapitalistleşmiş olan bu bölgelerin insanları, büyük şehirlerde artık feodal geçmişi diri tutacak birliklere ihtiyaç duymazlar. Bir «Manisalı» kimliğine ge-

rek olmaksızın iş ve çevre bulabilirler. Geri kalmış bölgelerden büyük şehirlere gelenler ise, gene hem ortak yaşantıyı belleklerinde tutmak, hem de somut iş kollarında dayanışma içinde olabilmek için böyle birliklere ihtiyaç duyarlar. Yalnız Türkiye'de değil, son zamanların yurt dışına göçünde de, aynı temaları izleyebiliyoruz. Frankfurt şehrinde «Türkler» olduğu gibi, belli bir fabrikada, sözgelişi, «Amasyalılar» olabiliyor. Hemşerilik, kapitalizm - öncesi, ama kapitalizmin itişiyle, buna tepki olarak bir dirimsellik taşıyan, bir yandan da, bu dirimselliği içten içe kaybeden, geçici bir kurum ve ideoloji.

Saydığım bu örgütlenmeler, aile, meslek, hemşerilik v.b., üyeleri olan bireylerin kendi iradeleriyle seçerek katıldıkları örgütler değil. Böyle seçilen dernekler veya başka türden kuruluşlar da var.

Kimi insanlar, özellikle de kadınlar, egemen sınıf kadınları, hayır derneklerine üyedir. Bu dernekler kendi çaplarında toplumsal hayatın bazı alanlarına karışırlar. Siyasetle yarı açık, yarı örtülü bağları vardır. Neye hayrı olduğu belirsiz hayır işlerini yaptıktan sonra, bu temelden hareketle, bir toplumsal çevre de bulmuş olur buralara gelip gidenler. Özellikle egemen sınıf kadınları için, kendilerini saygıdeğer görebilmenin bir aracıdır hayır kurumları.

İnsanların hayatlarındaki meraklarına göre girdikleri çeşitli kulüp veya dernekler de vardır. Pul koleksiyonculuğu veya «kanarya severlik» gibi çeşitli alanları kapsayabilir bunlar. Modern kapitalizmde insanın atomize oluşu ve faaliyetlerinin tekelleşmesi sürecinin garip sonuçları olan birtakım kulüplere, derneklere, Amerika veya Avrupa ülkeleri gibi ileri sanayi toplumlarında rastlanıyor. Örneğin Amerika'da bir «Keller Kulübü» olduğunu öğreniyoruz. İnsanların kendilerine ortak aramalarının, bir kimliği birlikte paylaşma isteğinin ürünü olan bu tür derneklerin, sonunda, kellik gibi bir özelliği paylaşma özlemine kadar vardığını görüyoruz.

Gene kapitalist toplumun son derece önemli bireysel uğraşı haline gelen cinsellik çeşitli somut dernekleri zorunlu kılıyor. Bunların içinde çıplak dernekleri, bildiğimiz kadarıyla, cinsel fetişizme karşı bir tepkinin ürünü. Ama tam tersi mantıkla kurulmuş olanlar da var, özellikle «cinsel sapıklık» kabul edilen cinsellik biçimlerini özleyenler, bu amaçla çeşitli kulüplerle ve benzeri yerlerde birleşiyor.

Çağdaş toplumun bir başka önemli eğlence dalı da spor, özellikle futbol. Bir futbol kulübü, taraftarlarına, somut bir dernek hayatı, belli bir lokal v.b. vermez. Bunlardan sınırlı sayıda insan yararlanır. Ama hayatında Fenerbahçe lokali görmemiş bir insanda, coşkun bir Fenerbahçelilik yaratabilir. Bir hayli karmaşık bir olay, futbol - severlik. Sanki hayatta yer alan birçok olayın duyguları, tutkuları bu alana aktarılıyor. Bir yandan spor, bir yandan savaş. Bu tür sporlar, başka derneklerinkine pek benzemeyen bir tarzda ideoloji yayarlar, çünkü «üyelik» statüsünü aşan bir taraftarlık olayı yaratabilirler.

Rekabetçi sporların daha amatör oldukları evrelerde okul veya semt veya şehir takımları, çok geniş taraftar toplamasa da, şehirdeki bir taraftar kitlesi bulur. Ama aynı zamanda, ülke çapında ünlü takımlar da vardır. Ayrıca, başka ülkeler karşısında **«bizi»** temsil edecek «millî takım» vardır. Böylece, özellikle futbolun yarattığı ideolojik yapı, neredeyse politik yapının bir parodisi gibidir. «Tirespor», «Bandırmaspor» gibi, bölgesel bağlılığımızı çeken takım vardır. Fenerbahçe, Beşiktaş, Galatasaray, ulusal politik partilere benzer. Tepede ise, millî devletimizin paralelî, «millî takım» bulunur.

Spor ile politika arasındaki paralelliklere yeniden döneceğiz. Şimdi, buraya kadar, biraz gelişigüzel bir biçimde saydığım kurumların ideoloji üretimi bakımından yeri ve önemi sorununa gelmek istiyorum. Bütün bu kurumları, eşdeğer saymak, aynı ortak paydayla açıklamak güç. Kimisi ideolojinin daha doğrudan doğruya üreticisi (aile, okullar v.b.); kimisi, üretmekten çok destekliyor varolan ideolojiyi. Kimi gününü büyük ölçüde doldurmuş, kimi değişiklik geçiriyor, kimi yeni oluşuyor. «Ortak payda», belki, «ben/biz /ötekiler» ilişkisini yansıtmaktaki ortaklıkları.

İnsan bireyi, başından beri, bir hayli saldırgan bir canlı. Saldırganlığının nedeni, herhalde, bilinç sahibi olması. Bilinci onu aynı anda hem toplumsal hem de bireysel bir varlık yapıyor. Yanyana otlayan gazeller, geyikler v.b., cinsel kızışma ve rekabet anları dışında, bizimki gibi bir bilince sahip olmadıkları için,

birbirlerinden rahatsız da olmazlar. Oysa insanlar sürekli birbirlerinden rahatsız olur, birbirlerini rahatsız eder. Buna rağmen, toplum dışında birey için hiçbir zaman varoluş olmadı, bundan sonra da olmayacağı kesin gibi görünüyor. Varolmak için toplumsal olması gereken insan, bunun için de belirli bir fiyat ödemek zorunda. İnsanın bu temel saldırganlığını, sınıflı toplumla, toplumun verdiği değer yargıları arasında saldırganlığın bulunmasıyla açıklamak yeterli değil. Çocuk davranışını gözlemlemek, eğitim denen şeyin, aslında toplum olarak yaşamak için birey olarak birtakım şeylerden vazgeçmek demek olduğunu gösteriyor insana.

İnsanın, doğayla başa çıkabilmesi için, toplum olarak yaşaması zorunlu. Ama insanların çeşitli toplulukları var. Bir topluluk içinde varolan insanlar her biri «ben», topluluğun geri kalan üyeleri de bu «ben»e göre, «biz». Ama topluluğun dışındaki doğa gibi bir başka varlık da, ne yapacağı önceden kestirilemeyen, güvenmemek gereken, başka insan toplulukları — yani «ötekiler». İşte toplumun «sıva»sı olan ideoloji, toplumun bir arada varolmasını sağlamak için, «ben»in «biz»le ilişkisini düzenliyor, kurallara ve değerlere bağlıyor. Aynı zamanda, «biz»im «ötekiler»le ilişkimizi de belirliyor.

Toplum olarak varolmamız, hangi toplulukta olursak olalım, bir ortaklığı paylaştığımıza duyduğumuz inanç ile mümkündür. İlkel toplumun klan - ailesinde, hepimiz, sözgelişi **gevik** totemini paylaşır, onun yoluyla ortak olur, kendimizi **sırtlan** klanından, **köstebek** klanından v.b. ayırdederiz. Bizim totemimiz, ayrıca, bizim öteki totemlerin klanlarıyla ilişkilerimizin ne olacağını da belirler. Böylece, **tribü**'ye kadar, dozu değişen bir ortaklık yaşanır. Bu ilişki türünde, «biz» ve «ötekiler»in rolü de sürekli değişir. Bir başka söyleyişle somut bir anda karşımızda yer alan «ötekiler»e göre kimlerin «biz»i oluşturduğu sürekli değişebilir. Yabancı bir **tribü** ile bir savaş halinde karşı karşıya gelmişsek, kendi **tribü**'müzün bütün **fratri**'leri ile kardeşizdir. Ama daha başka bir durumda, aramızda anlaşmazlık çıkan bir kardeş **fratri** de «ötekiler» statüsüne gelebilir.

İlkel toplumdan bu yana ailenin yapısı bir hayli değişmiş olmakla birlikte, bu temel, ideolojik özelliği pek fazla değişmemiştir. İlkin ailemizde «ben» oluruz; «biz»in içinde «ben». Bu çerçevede, başka herkes «ötekiler»dir. **Benim** babam Ahmet'inkini döver; **bizim** televizyonumuz Schaub - Lorenz'dir; **bizde** melamin vardır; **biz** haksızlığa uğrarız, «ötekiler» haksızlık yapar v.b. Değişik çevrelere girip çıktıkça «biz» de değişir, «ötekiler» de. Örneğin, «okulumuz» vardır. Bir okul maçına gitsek, gırtlağımızı yırtarcasına bağırırız «bizim» takım için. Olur ki, aynı şekilde kendi okulunun takımını destekleyen bir başka çocuğa çok kızıp dövüşebiliriz de onunla. Gene olabilir ki, hafta sonu gittiğimiz Fener - Beşiktaş maçında dövüştüğümüz çocukla aynı tribünde oturmuş, birlikte Beşiktaş için bağırıyoruzdur. Sınıf arkadaşımız ise bu sırada karşı tribünde Fenerli futbolculara iltifatlar yağdırıyor olabilir. (Son zamanlardaki, sol «siyaset»lerin oda seçimlerinde kurdukları «ittifaklar» kadar karmaşık bir olay.) Bütün bu değişkenlik içinde, en sabit değer «ben» gibi görünüyor, ama o da göründüğü kadar istikrarlı değil; çünkü ilişkiler değiştikçe «ben» de değişir. Dairesinde, gelene gidene evrak numarası veren memur bir insan tipidir, evinde karısı ve çocuklarıyla bambaşka bir tip olur, akşam meyhanede içki arkadaşlarının yanında gene bambaşkadır. Girip çıkacağımız değişik «ben» kılıklarını da ideoloji hazırlar bize. Bir oyunda birkaç rolü olan aktör gibi gün boyunca bu kılıkları giyer, çıkarırız.

Şu halde yukarıda saydığım kurumların, kulüp, dernek ve benzerlerinin çoğu ideolojiyi gerçek anlamda üretmez, varolan ideolojiyi çoğaltır, destekler, pekiştirir. Toplumun somut, maddî koşullarıyla düşüncelerimiz arasındaki somut bağlantıyı sağlarlar.

Sıra şimdi, bu saydıklarıma oranla çok daha fazla «çağırma», «özneleştirme» gücü olan kurumlara geldi. Bunların başında din ve millet yer alıyor. İkisi, her zaman için kolay bağdaşır şeyler değil; belli somut konjonktürlerde, tamamen antagonist bir ilişkiye de geçebiliyorlar: Osmanlı İmparatorluğu'nun son evrelerinde İslamcılıkla Türkçülük konusunda olduğu gibi. Gene de, biri geçmişten bir güçlü kalıntı, öbürü çağımızın güçlü fenomeni de olsa, dinî ideoloji ile milliyetçi ideolojinin çağırma potansiyelleri çok yüksek. Dünyadaki insanların ezici çoğunluğu, bu iki büyük ideolojik kaynaktan birinin (bazan ikisinin birlikte) verdiği kimlikle yaşıyor.

«Biz» ve «ötekiler» ilişkisi üstüne çok çarpıcı bir hikâye dinlemiştim vaktiyle bir tanıdığımdan. Bu tanıdığın dedesi, Ermeni kıyımı sırasında askermiş. Ayrıntılarını yazmak istemediğim büyük çapta bir kıyıma katılmış, kılı oynamadan. Yaşlandığı zaman da, tatlı bir anı gibi anlatırmış bu olayı. Aynı adam daha sonra yeniden askere alınmış ve bu seferinde Kürt isyanı çıkmış kısmetine. Günün birinde bir mağarada gizli Kürtleri başmışlar, tütsüleyip çıkarmaya çalışmışlar, çıkanı da vurmuşlar. Sonunda, kalanlar içeride ölmeyi tercih etmiş. İçeri girdiklerinde, yerde **Kur'an** ve adamların Müslüman olduğunu gösteren başka nesneler görmüşler. O zaman bu asker yerinde duramamış, «Ben Müslüman öldürmem» deyip, her türlü tehlikeyi göze alıp, askerden kaçmış. Belli ki, bu adamın bildiği en üst «Özne», İslâmiyet. «Gavur», onun için, insan da sayılmıyor. Ha kurban bayramında koç kesmiş, ha gavuru. Sonuçta, «vatana millete hayırlı bir hizmet» yaptığı. Ama Müslümanlığın gücü «yatan milletten» de fazla. Buna dayanamıyor. Bu adamın **insanlığında** bir eksiklik olduğu, canavar ruhlu filan olduğu söylenebilir mi? Bence söylenemez.

İdeolojisidir onun bu davranışını belirleyen. İdeolojisini belirleyen de, içinde yaşadığı toplumsal formasyonun somut, maddî koşulları. Ve zora gelen her topluluk, «ötekiler»e karşı aynı şeyleri yapmıştır şimdiye kadar. İkinci Dünya Savaşı'nda Ehrenburg veya Şolohov gibi yazarlar, sosyalist hümanizmin bu en üstün sözcüleri, «Alman öldürün» diye seslenıyorlardı Sovyet askerlerine. Anayurt savunması, evet; ama «Alman öldürün» demek buna da pek sığmıyor. İdeolojinin görünmez gücü burada işte. Ehrenburg gibi gerçekten bilge bir kişiyi böyle konuşmaya zorlayabildi.

«Biz» ve «ötekiler» ilişkisi üstüne örnekler verirken, bu «biz» ve «ötekiler»in sürekli yer değiştirebildiğini göstermeye çalıştım. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, çarpışan tarafların **aynı** ideolojik ögeleri kullanması, aynı ideolojik **yapıyı** paylaşması

Bunu aşmaya çalışan iki ciddî düşünce akımı görüldü şimdiye kadar yeryüzünde. Bunlardan biri, İsa efsanesini anlatan İncil'lerde cisimleşen Hıristiyanlık, öbürü de Marksizm'dir. Her ikisi de, çok farklı biçimlerde olmakla birlikte, «ötekiler» nosyonunu ortadan kaldırmaya yöneliktirler. İsa'nınki bir «dinî hümanizm»; amacı, bütün insanları insancıl bir Tanrının kımlığı altında özümleyerek, eriterek, dünya çapında bir insan kardeşliği kurmak. Yetiştiği kültürel iklim, yani İbrani dini ve özellikleri düşünülürse, çok radikal bir adım. Gerçi İsa sahiden yaşadı mı, bunu bile kesinlikle bilmiyoruz. Ama yaşadıysa onun, yaşamadıysa İncil'leri yazanların içinden yetiştiği İbrani geleneği, temelde bir kabile dini, bugünkü terimlerle ulusal bir dindi. Bu ulusallığın aşılması tartışması İsa'nın öldüğü söylenen tarihten sonra, ilk Hıristiyanlar arasında yapıldı. İbrani deyimiyle, İsrailoğulları'ndan olmayanları (Gentil'ler ya da **geyim**) dindaş saymak gerekip gerekmeyeceğiydi tartışılan. Saymak gereğini savunanlar tartışmayı kazandı ve sanırım İsa'nın İncil'lerinde yansıyan anlayışa böylesi daha uygundu.

İsa'nın insan kardeşliği kurmadaki yöntemi, ideolojikti. Bu kardeşlik için insanlığa önerdiği büyük Özne, fizikötesiydi. Kardeşliğin aracı olarak, ideolojik, ama gene de güçlü bir nosyon olan, **sevgi**'yi öneriyordu. Bu araçlarla bu amacın gerçekleşmesine elbette imkân yoktu. Gene de azımsanmayacak kadar başarılı oldu İsa'nın öğretisi. Bu başarının sırrı, sanırım, «ötekiler» nosyonunu yıkmaktaki kararlılığından ileri gelir. Tokat atana öbür yanağını çevirmek; yani, **aynı aracı** kullanmamak. Mücadele etmeyerek mücadele etmek. Bu tavır, Hıristiyanlığa **ayırıcı bir** özellik verdi. Çekici olabilmesinin nedeni de buydu. O gün bir Hıristiyan, Hıristiyan olmayana karşı **daha üstün bir insanlık anlayışını** temsil edebiliyor ve içinde doğduğu toplumun maddî koşullarında, buna ikna edebilecek kitleler bulabiliyordu.

Marksizm elbette bundan çok daha karmaşık bir olaydır. Marksizm, İsa'nın ve bütün öteki ütopik hümanizmlerin tersine, başlangıçta «ötekiler»in varlığını kabul eder; ama, uzun vadede, bu «ötekiler» ayrımını ortadan kaldırmak üzere. Örneğin bir Owen, New Lanark'daki örnek toplumuyla, işçisini burjuvasını bu yeni düzenin iyiliğine ikna etmeye çalışıyordu. Marksizm, olayı sınıf ve sınıf mücadelesi açısından görebildiği için, böyle ütopik ikna hayalleri beslemez. Çağdaş sınıflı toplumun hegemonya mekanizmalarını, bunun ekonomik ve politik köklerini analiz ederek, bu yapının herhangi bir **ideolojik ikna** yoluyla değiştirilemeyeceği sonucuna varır. Bü-

tün bu analizler, ideolojinin ezelî «ötekiler» nosyonunu kısa vadede ortadan kaldırmaz belki, çünkü bu perspektif içinde de, bir hasım vardır. Ancak, bu «ötekiler»in ideolojik değil, bilimsel olarak kavranmasını, dolayısıyla, onlara karşı yürütülecek mücadelenin de bilimsel temellere dayanmasını sağlar. Nihaî hedef ise, «ötekiler» nosyonuna yer bulunmayan bir dünyanın kurulmasıdır.

Sosyalist teorinin çıkış noktası «sınıf»tır. Bu kavram, şüphesiz keyfi olarak seçilmemiş, dünyada gördüğümüz karmaşık olayların gerisinde yatan hareket ettirici motor olduğu anlaşıldığı için, analizin başlangıç noktası haline getirilmiştir. Fakat sosyalizm sadece bir analiz yöntemi de değildir elbette; aynı zamanda, hayatın bilinçli bir şekilde dönüştürülmesini öngören bir harekettir. Bir kitle hareketidir. Kitlelere hitap edişinde onun da bir «çağırmalar» sistemine başvurması gerekir ve bilimsel analizinde tesbit ettiği «sınıf» kavramı, bu çağırmalar sisteminde belirleyici rol oynamak durumundadır. Burada önemli bir nokta, «sınıf»ın kendisinin mutlak bir gerçekliği değil, geçici bir gerçekliği göstermesi. «Sınıf», sınıflı toplumun ortadan kalkması perspektifi içinde vurgulanır. Sınıflı toplumun ortadan kalkması ise, geleceğin, «insanlığın geleceği» olması demektir. Dolayısıyla sosyalist hareket içinde daha güncel «sınıf» kavramının yanısıra daha uzun vadeli olarak «insanlık» kavramı da yer alır. «Biz» ve «ötekiler» ayrımının nihaî olarak ortadan kalkması, bu insanlığın yaratılmasıyla mümkün olacaktır.

Böyle bir «genel insanlık» ideali her zaman vardı. Marksizm, bu nihaî hedefe erişmek için oluşturulmuş bir **bilimsel teoridir**. Ayırıcı özelliği bu bilimselliği olduğu gibi, özgül sorunu da burada yatmaktadır: Yüzyıllardır ideoloji içinde düşünme, hareket etme ve varolma alışkanlığı içinde yaşayan insanların hayatlarını bilimsel ilkelere göre yeniden - düzenlemek. Bu, Marksizmin bilimi ile kitlelerin ideolojileri arasında özel bir ilişki biçimi yaratan özgül bir sorundur. Bu sorunun özelliklerini araştırmayı, bundan sonraki yazılara bırakmak zorundayım. ■

Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar*

Çeviren .CAN YÜCEL

«Demek oluyor ki, bütün insanlar aydın; ama bütün insanlar toplum içinde aydın işlevi görmüyorlar.» (Antonio Gramsci, «Aydınların Oluşumu»)

«Toplum gelişmiş üretici güçleri sırf kösteklemecesine kullanmaya başladığı anda, sade doyumluluklar değil, ihtiyaçlar da çarpıtılıyor.» (Herbert Marcuse, «Hazcılık Üzerine»)

«Kirpiklerinize dek manda bokuna bulanmadan, köylüğün türküsünü çağıramazsınız.» (Hank Williams)

Son yıllarda halk kültürü üzerine ciddî araştırmalar gırla gidiyor. Bunu kültürle siyasayı karmaştırıp toplumsal değişim için avadanlık denkleştirmeye yönelik olan karşı-kültür akımının üniversite içinde ve dışındaki bilimsel yansımaları gözüyle görmek pek de yanlış olmayacak. Tarihçiler toplumsal bilimlerdeki yeni düşünce akımlarına el atmada herdaim en geriden geldikleri içindir ki, halk kültürü konularındaki bu kitap, yazı ve açık-oturum furyası edebiyat ve toplum bilim tilmizlerinin eline bakıyor daha çok. Ortaya çıkarılan işler de, tabiî, cins cins, çeşit çeşit; en soylusundan en maskarasına, en gözükara soyutundan en malâyanisine kadar bir curcunadır gidiyor. Bu azgınlığa tarihî analizi dikkatle uygulayarak ve tarihî verilere dayanan bir tarih somutlaştırmasına geçerek bir yön, hatta bir son vermenin zamanı geldi.

— I —

Bu girişimde Amerikan tarihçilerinin el atabileceği gelenek geniş olmasına geniş, ama teorik bakımdan sığ. Ana-damar, Arthur Schlesinger'den başlayarak, **The Unembarassed Muse** (Utanmayan Sanat Perisi) adlı eserini bu yolda son menzil bellemede hoş görüleceğimi umduğum Russell Nye'e kadar dayanıyor. Schlesinger, tarihçileri sade siyasa ve kültür kodamanlarının menkıbelerini değil, halk yığınlarının günlük hayatlarına ilişkin ayrıntıları da kayda geçirmeye yüreklendirerek, bugün Birleşik Amerika'da «eski» toplumsal tarih diye anılan çığırı açmıştır. Amerikan tarihçilerinin çoğu bu öğüde kulak asmamış olsa da, o hızla epey kitap çıkmıştır ortaya; daha da önemlisi, kuşbakışlı, geniş derlemelerde «Amerikalıların Cemiyetleri ve Meşveretleri» diye ayrı bir bölümün şart olduğu kanısı yerleşip gitmiştir. Kitapların çoğu da yazık ki, sırf bu başlığın altına döktürülmüşçesine, hâlâ Cumhurbaşkanları kervanıyla şanlı muharebelerin çetelesinden yakasını sıyıramamış olan ana temayı işleyecek yerde, onu süsleyip püslemeye yarayan bir alay oluntuyla, bilgiyle tıkış tıkış doldurulmuştur. Nye'in eseri işte bu geleneğin doruk noktasıdır, «bazı Amerikan halk sanatları» üzerine derlenmiş değerli bir ansiklopedidir, o kadar. Konuyu daha geniş toplumsal, ekonomik ve siyasal gelişimlere bağlamaya özenilmez hiç. Bu sanatları piyasaya süren sermaye enine boyuna tartışılmaz; meraklısı, müşterisi kim bunların, orası pek kurcalanmaz. Ne de bu kaynağın Amerikan toplumunun akışını ne bakımdan etkilemiş olduğu sorusuna değinilir. Hani halk kültürü üzerine yapılan bu tarihî incelemeleri bilimsel bir atılım yerine koyduk diyelim, bir de bakarız ki geriye, bu alanda fasilecilikten, sınıflama aşamasından tek parmak öteye geçmemişiz.

Amerika'nın içinde olsun, dışında olsun, son zamanlardaki halk kültürü çalışmalarının çoğu, bu —geniş anlamıyla— işçi sınıfı kültürünün siyasal davranışa, sendikal hareket-

* *Science and Society*, Cilt XXXIX, Sayı 3, 1975 Güzü.

lere ve ayaklanmasal eylemlere sıkı sıkıya bağlı olduğunu görüp, konuyu radikal ya da Marksist açıdan işleyen kimseler tarafından yürütülmüştür. Temel eser, E.P. Thompson'un (hadi işçi sınıfı tarihlerinin demeyelim) kültür tarihlerinin çoğunun pabucunu dama atan **(The Making of the English Working Class** —İngiliz İşçi Sınıfının Yapısı— adlı) kitabıdır. Thompson'un yaklaşımındaki canalıcı özellik, sınıf bilinci gelişiminin inceliklerine gösterdiği duyarlıktır. Bu gelişimi ne «nesnel» sömürüyü acele tarafından kavrama olarak, ne halkın kabul ya da reddedeceği basmakalıp bir dizi fikir gözüyle görür. Şöyle der:

> «Ben sınıfı, somutta ve bilinçte, değişik ve görünürde bağlantısız birtakım olayları birleştiren tarihî bir olgu olarak anlıyorum. Görüyorsunuz, **tarihî** bir olgu oluşunu vurguluyorum. Sınıfı ne bir yapı, ne de bir kategori gözüyle değil, insan ilişkilerinde vuku bulan (ve vuku bulduğu gösterilebilen) bir şey olarak görüyorum.»

Kültür analizini tarihî ve gelişirli bir sınıf analizine dayandırarak, Thompson Luddite makine-kırıcılığının (1811 - 1816) görünürdeki akla sığmazlığını, İngiliz Methodizmi'nin çelişik güdülerini ve Cobbet ile Owen'in toplumsal önemini aydınlatıcı ipuçları elde eder. İşçi sınıfı kültürü halk hayatına ilişkin bir acayiplikler yığını olmaktan çıkar, toplumsal tarihin anlaşılmasına yeni kapılar açan bir anahtar niteliği kazanır. E.J. Hobsbawm'un haydutluk ve öbür «arkaik» toplumsal protesto biçimleri üzerindeki çalışmaları da[1] kültür olgusuyla sınıf oluşumunu üstüste katlamanın önemini ortaya koymakta.

Tohmpson ile Hobsbawm'un etkisi Amerikan tarihçileri arasında yeni yeni çimlenmekte olan bir tohum. Herbert Gutman'ın sanayi-öncesi ve sanayi kültürleri arasındaki çatışma üzerine yayımladığı hayli gürültü koparan yazısı bu yaklaşımdan kökleniyor. Gutman[2] 19. yüzyıldaki Amerikan endüstriyel emek-gücünün bileşimini gözden geçirdikten sonra, işçilerin büyük bir bölümünün sanayi-öncesi çevrelerden daha son zamanlarda devşirilmiş olduğuna parmak basıyor. 1880'de New York, Chicago, Cleveland, San Francisco, Detroit, St. Louis ve Milwaukee'de nüfusun % 80'inden fazlası ya yabancı doğumlu ya da göçmen çocuğu. İş gücünün öbür dilimleri de, II. Dünya Savaşı sırasında da göçmüş olsa, hep Birleşik Amerika'nın sanayi-öncesi kesiminden; çoğu, aktenli olsun, siyahî olsun, güney köylüklerinden gelme. Bu, önceki hayattan kalıtlanmış «kültür», görenekler, değerler ve inançlarla yeni «toplum», yani endüstriyel kapitalizmin yeni koşulları arasında sürekli bir gerilim yaratıyor. Bu gerilim, Gutman'a göre, yeni ve kültürce gayrı-doğal disipline karşı direnç biçimlerinde; sözgelimi, yortularda çalışmaya ayak diremekte, işyerinde fıçı fıçı bira bulundurulmasını istemekte filân kendini gösteriyor. Bu, işçi sınıfı tarihinin seyrini paftalamakta hayli değerli bir ipucu hizmeti görecek olsa bile, Gutman'ın özendiği, Thompson'un ise el atmayı başardığı daha geniş siyasal gelişim ilişkilerine ulaşamıyor. Sanayi-öncesi işçilerinin bu sürekli akımı, sınıf bilincinin oluşumunu ve uzun vadede de keskin direnci hızlandırıyor mu, yavaşlatıyor mu? Bunun, tekil protesto çıkışlarının biçimini belirlemekteki rolünden ayrı olarak, işçi sınıfı arasındaki radikal hareketlerin topyekûn tarihi içindeki yeri ne acaba? Kısacası, Gutman işlenecek bir sürü ilginç soru koyuyor ortaya, ama bunların anlamı üzerine belirli bir tez ileri sürmüş değil. Birleşik Amerika'daki «yeni» toplumsal tarihin hep yaya kaldığı yan da bu ya! Toplumsal ve kültürel kalıtımların, kurumların ve edimlerin siyasal uzantılarına parmak basmayı becerebiliyoruz.

Bu denemede daha sonra inceleyeceğimiz aktenli köylük musikisi konusu da böyle somut incelemeye ihtiyaç gosteren birçok konudan biri. Hem de, yüzyıllar geriden Britanya adalarına dayanan bir halk geleneğinden başvermiş, Protestan Sofuluğundan Klu Klux Klan'a, ve Komünist Partisine kadar türlü akımla kaynaşmış, sonra da 20. yüzyılda dalbucak salıp Aktenli Amerikan işçi sınıfı yetişkinlerinin çoğunluğunu sürükleyip götürmüş olduğu için, bu musiki böyle bir inceleme için biçilmiş kaftan. Üstelik Amerikan tarihçilerinin şimdiye kadar pek dikkatini çekmiş değil Gerçi Bill C. Malone'nin **Amerika'da Köylük Musikisi** diye toplayıcı, uzun boylu bir incelemesi var, 1920'den sonra ticarî radyo ve plağın başlamasından bu yana uslûpları, türküleri, musikicileri ayrıntılı bir biçimde sergiliyor. Ama o da köylük musikisi-

ni içinde geliştiği toplumsal ortam içine oturtma gereğini görmezlikten gelemiyor. Kitapta halk hayatı üzerine ayrı bir bölüm de var, ayrıca bu musikiyi biçimlendirip pazarlayan girişimlere de değiniliyor ve güneylüler köylüklerden kentlere, tarlalardan fabrikalara akın ettikçe, bu gelişmeye paralel olarak dinleyici yığınlarının geçirdikleri değişmeler de ele alınıyor; kısacası tam bir toplumsal tarih anlayışını müjdeleyen yanlara raslanıyor. Yine de Malone'nin analizi, musiki ile toplum arasındaki temelli ilişkileri belirlemeye gelince, soluksuz kalıyor, köylük musikisinin bu musikiyi icra eden ve dinleyenlerin hayatındaki işlevini değerlendirmeye sokulamıyor. Kabasından siyasal diye niteleyeceğim bu uzantılar, giriştiğim çalışmanın odağını oluşturacak.

Son yıllarda köylük musikisinin sağ-kanat siyasasıyla sık sık kucaklaştırılmış oluşu, konunun üniversite çevrelerinde pek iltifat görmeyişine bir neden sayılabilir. Öte yandan, 30'lardaki sendikalaştırma atılımından başlayıp, 50 sonlarında ve 60 başlarındaki halk türküsü furyasına kadar türlü girişimler dolayısıyla bu musikinin sol-kanat siyasasıyla içiçeleşmesine dayanılarak, bazı sözümona bilimsel çevrelerde, «Kremlin altınıyla beslenen bir avuç kumkumacı el atmamış olaydı, halk ve köylü musikisi siyasaca yansızlığını korur giderdi» diye ahkâm kesiliyor.

Bu siyasal çomaklamalar bir yana, köylük musikisinin toplumsal anlamına ilişkin ipuçlarını araştırma, Amerikan kültür tarihi demirbaşının ideolojik ve metodolojik sınırlarının ötesine geçmeyi gerektiriyor. Üniversitelerden bazı folklorcularla müzikologlar birtakım ilginç ampirik incelemeler yaptılarsa da, hem onlar, hem de tarihçiler musikinin toplum içinde nasıl işlev gördüğü sorusunu teorik bakımdan boşlamalarının acısını çekiyorlar. Toplumsal bilim demirbaşları «ideolojiye son» çağrısına kapılanmakla ve toplumsal kategori olarak «sınıf»ın yerine «kitle»yi geçirmeye özenmekle, siyasal-tarihî analiz imkânını hemen hemen yitirmiş durumdalar. Genel olarak halk kültürü, özel olarak da musiki araştırmalarının önünde böylece açılan teorik uçurum, analize vurulmamış bilgi tınazlarının içeri boca edilmesiyle doldurulmaya çalışılıyor. Oysa, I. Dünya Savaşı'ndan sonra filizlenip, hepsi eşdeğerde olmasa bile çeşitli modeller oluşturmuş olan (ve ayaküstü Marksist diye niteleyebileceğimiz) bir kültür teorisi birikimi var. Daha çok Batı Avrupa'da gelişen bu teori birikimi, son on yıl içinde, radikal, hem de «safkan» yazarlar arasında epey rağbet kazandı. Ama, somut araştırmaya geçmeden önce, bu birikimin ne yanı yararlı, ne yanı değil, onu belirlemek gerek.

— II —

Marksistler arasında bugün kültür sorunlarına gösterilen yakın ilginin geçmişi 1920'lerin başlarına dayanıyor. Rus devrimi işçi sınıfının, ya da en azından o sınıf temsilcilerinin iktidarı ele geçirebileceklerini ispatladıysa da, devrimin Batı Avrupa ülkelerinde bacayı sarmayışı da bu sürecin öyle pek özişler (otomatik) bir süreç olmadığını gösterdi. Fransa'da, İtalya'da, özellikle Almanya'da, geniş ve disiplinli yandaş yığınlarına söz geçiren sosyalist partiler reformist ve devrimci kanatlara bölündüler; reformistler kurulu düzenin koruyucusu kesiledursun, güdük kalan öbür kanat açıktan başkaldırdığında, târümar oldu, gitti. Avrupa proletaryasının onca umut bağlanan devrimci potansiyelinin böyle cılk çıkışı, revizyonist önder guruplarının sınıf-işbirlikçisi tutumlarına hamledilebilinirdi, sonraki uluslararası tartışmalarda da uzun boylu tartışıldı bu. Yalnız, sosyal-demokrat önderliği yerden yere çalmakla, Avrupa işçi sınıflarının savaşın bitimindeki devrimci dönemde niye öyle pasif kaldıkları sorusuna tam bir karşılık verilmiş olmuyordu; proletarya, hem öznel, hem nesnel olarak, Avrupa kapitalizmini alaşağı edecek kıvamda olaydı gerçekten, bir avuç ikbal-canlısı politikacı tutabilir miydi onları? Bu kuşkuyladır ki, dikkat, proletaryanın bilincindeki zaaflar ve toplumun devrimci kırılmesi imkânını görüp üstüne üstüne yürümedeki sınıfın tümüne yaygın yetersizlikler üzerinde odaklaştırılmaya başlandı. Lukacs'dan Marcuse'e, Lenin'den Mao'ya dek, I. Dünya Savaşı sonrasındaki bellibaşlı Marksist teori çığırlarının hemen hepsinde, bu «öznel» etmene başköşeye daha yakın bir yer verildi.

Bu tartışmanın çıkış noktası ve sonraki alabildiğine değişik analizlerin ortaklaşa kaynağı, Georgy Lukács'ın 1923'de yayımlanan **«Şeyleştirme ve Proletarya Bilinci»** adlı denemesidir. Lukâcs'ın tezinin candamarı, Marx'la Engels tarafından meta fetişizmi üzerine baş-

latılan analizdir. Toplumsal varoluşun, her yanıyla, **halk** arasındaki temel ilişkilerin yansıması olduğunu istediğimiz kadar bilelim, sınıf toplumunun, özellikle de kapitalist toplumun belirli biçimi, egemen ögenin **şeyler** —yani para, fiyat, mal, oy sandığı, oy tutarları, yazılı yasalar ve istatistik cetvelleri— arasındaki ilişkiler olduğu görünümünü yaratmaktadır. Bütün bunlar, gökten-inme, zaman-dışı, adetâ ruhanî ve durağan birimler olarak, bireylerin ve genelde de insanlığın dışındadır sanki. Özellikle kapitalizm, toplumsal ilişkileri varlığını «bizlerden hariç» sürdürürmüş görünen ve ancak satım ya da satın alımla etkilenebilen metalar haline getirir; onlar gayrı, etiketleri (mübadele değeri) de üstünde, kapçıklanmış, apayrı birtakım şeylerdir. Kapitalizmin itici gücü bu tür ilişkileri eşyanın ötesindeki öbür alanlara da yaygınlaştırma yolundadır:

> **Bu yüzden, meta ilişkisinin «nesnelliği hayaletsi» bir şeyliğe dönüştürülmesi, insan ihtiyaçlarının doyumlanmasına yarayan bütün nesneleri metalaştırmakla da bitmez. İnsan bilincinin tümüne basar damgasını bu; kişinin nitelikleri ve yetenekleri kişiliğinin organik bir parçası olmaktan çıkmış, dış dünyadaki türlü-çeşit nesneler gibi «ele geçirebileceği» ya da «elden çıkarabileceği» birtakım şeyler haline gelmiştir artık. Bu gitgide hızlanan şeyleştirme süreci öyle kasıp kavurmaktadır ki ortalığı, ne insan ilişkilerini biçimlendirecek doğal bir kalıp kalmıştır, ne de insanın bedensel ve ruhsal «nitelikleri»ni koşturabileceği bir alan**[3]

Kişinin niteliklerini, hattâ kendini, benliğini «şeyleşmiş» gözüyle görüşü, toplumsal süreçlere doğrudan katılma duygusunu körletmektedir. Proletarya, hem birey birey, hem de toplu olarak, meta ilişkilerinin gerisindeki toplumsal ilişkiler gerçeğine öyle gözü kapalı kılınmıştır ki, ne uğradığı sömürünün sorumlusu olan insan parmağını seçebilir, ne de gidişi değiştirme gücünü kullanma imkânını görebilir. Şeyleştirme, sade zihinsel algı bozukluğuna değil, siyasal felce de yol açar. İşçi sınıfı dünyayı bu gözle görmeye kaptırılmışsa, bu sırf ona özgü bir şey değil; öbür sınıflar da şeyleştirilmiş bilincin karanlığı altında.

Lukács'ın kendi yazılarında ve 1920'lerden sonraki Marksist eleştiride bu şeyleştirme (ve ona bağlı kavramların) analizi, daha çok, seçkin kültür alanında uygulanıyor. Modern roman üzerindeki çalışması, Lukács'ın özgül kültür olgusunun somutça incelenmesi çığırına bellibaşlı katkısı.[4] Christopher Caudwell'in,[5] 30 başlarında yazılmış ve İspanyol İç Savaşı'nda ölüşünden sonra yayımlanmış olan eleştirileri ise, (Shaw, T.E. ve D.M. Lawrence, M. G. Wells gibi) edebiyat ustalarıyla psikoloji, fizik, din ve felsefede bellibaşlı fikir okulları üzerine odaklaşmış. Birleşik Amerika'da, Michael Gold çeşitli dergilerin yapraklarında burjuva edebiyat etkilerine karşı otuz yıldır tekbaşına savaş verdi, bir de **Jews Without Money** (Züğürt Yahudiler) diye örnek olacak bir roman yazdı. Son zamanlarda da Raymond Williams ile Lucien Goldmann'ın yazıları bu Marksist kültür eleştirisi geleneğini sürdürüyor.

Bu görünürde dağınık çabaların tümünü bağdaştıran özellik, «ideolojik» diye niteleyebileceğimiz analize, yani incelenen fikirlerin dayandığı çoğu üstü-kapalı kalan varsayımlarla uzançlarına (implications) ağırlık verişleri. Bu yöntem, her şeyden önce, «yeni eleştiri»nin metin fetişizmini reddediyor ve hem edebî, hem toplumsal bilimsel demeçlerin toplumsal anlamlarını bu demeçlere vücut veren toplumsal ortam içinde araştırıyor. Bu yöntem yazılı belgelerin analizinde asıl başarısını göstermiş olmakla birlikte, plastik ve grafik sanatlara, musikiye, filme uygulanmaz değil. Yüzeydeki içerliği, hattâ açık-seçik verilen demecin de ardına geçerek, ideolojik zemini ve dile getirilen temel toplumsal görüşü oluşturan önermeleri böylece belirleyebiliyoruz. Yalnız, bu yöntem, siz de anlamışsınızdır, seçkin kültürün, özüne düşkün sanatçılarla aydınların ve üzerinde uzun uzun düşünülüp taşınılmış sanat eserlerinin eleştirisine istediği kadar denk düşsün, işçi sınıfı kültürü denen o göreneksel, ele avuca sığmaz, yarı-dile gelmiş, çoğu da yarı-sözlü olguya pek yatkın değil. (Bununla demek istemiyorum ki, işçi sınıfı kültürünün belirgin bir ideolojisi yoktur, işçi sınıfından insanlar bilinçli kültür yaratıcılığını beceremezler; ben sadece, harcı-âlem alt-sınıf kültürünün, büyük bir bölümüyle ve özellikle şu metazori yığın eğlentisi çağında, seçkin kültürün sanat eserlerin-

den bambaşka biçimlere bürünmüş olduğunu belirlemeye çalıştım.) Balzac'ın, Freud'un, Kafka'nın eserlerini yoğun bir analize vurarak, belki işçi sınıfı arasına da atlamış önemli düşünce ve bilinç tarzı akımlarını aydınlığa kavuşturabiliriz. Ama işçi sınıfı şu anda polis hafiyesi Mickey Spillane'nin serüvenlerini, ya da daha büyük bir ihtimalle lig maçlarını seyretmekle vakit geçirdiğine göre, seçkin kültürü analizi, proletaryanın bilincini keşfe çıkma bakımından nice yararlı olur, orasını bilemem. Çünkü bu analizin amacı egemen bir seçkin kültürün birikimselliğini ölçüp biçmektir.

«İdeolojik» analizin musikiye uygulanması Sidney Finkelstein'in[6] yazılarında en iyi örneğini buluyor. Finkelstein edebiyat gibi musikinin de dinleyicisinde duygu ve düşünceler uyandıran, bestecisinin toplumsal dünyaya tutumunu dile getiren belli birtakım demeçler ilettiğini ileri sürüyordu. Finkelstein, Bach - Haydn - Mozart - Beethoven geleneğini feodalizmden kapitalizme doğru o ilerici geçiş dönemindeki mücadeleleri yansıtan bir ayna gözüyle görerek, Batı Avrupa «klasik» musikisinin gelişimini izler. Bartok'da doruğuna varmak üzere, hemen bütün bestecilerin eserlerinde sürekli olarak kendini gösteren halk-kökenli esinti, «halkça» musiki ile «ciddi» musikiyi bıçakla kesilmişçesine birbirinden ayırmanın yanlışlığını ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda da bu geleneğin neden hâlâ böyle canlı kalabildiğini de açıklamaktadır. Halkça esintinin önemi Finkelstein'in caz musikisini tartışmasında büsbütün vurgulanmaktadır. 1948'de, yani cazın, bugüne kıyasla, aktenli olsun, siyahî olsun, çok daha geniş işçi sınıfı yığınlarına seslendiği bir sırada yazdığı şu satırlarda Finkelstein şöyle demekte:

> «... **çalgıyı ellerinin, seslerinin, zihinlerinin bir uzantısı belleyen, musikiyi insan kardeşleriyle anlaşmalarına yarayan yeni bir dil soyan insanların ürettikleri bu has caz musikisinde yediveren bir damar var.**»

Finkelstein'e sorun, caz bir «halk musikisi», çünkü bestecileri de, uygulayıcıları da sırf gönül eğlendirmekte, para kazanmakta değil, hayat denemlerini başkalarına iletmeye çalışmaktalar. Sanatçının dinleyicisiyle yöndeşleşmesi sorununu ortaya atmakla, Finkelstein ideolojik analizin sınırlarını zorluyorsa da, çok da ileri bir adım atmış sayılamaz. Musikinin nasıl işlev gördüğü sistemli incelenmiş değil hâlâ, musikinin neler anlattığını betimlemeyle yetiniyor. Kültürel ürünle dinleyicinin bilinci arasında ne gibi bir bağ kurulduğu sorusuna el vurulmamış.

«İdeolojik» gelenek, temelde betimsel kalmış bir gelenek. Belli bir zaman ve mekânda belirli bir kültürel çevrenin, proletaryayı geçtik, herhangi bir sınıfın işlek bilincine nasıl aktarıldığı sorusunu, çoğu zaman, karşılıksız bırakmış. Buna bakarak, sözkonusu işlemin yalınç bir emme, soğurma işlemi olduğuna hükmetmemiz gerekecek; o zaman da, kültürel çevre şeyleştirilmiş, ufalanmış, yalan-yanlış ve pıstırıcı demeçlerle dolu olduğuna göre, böyle bir çevrede yaşayanların bilinci de şeyleştirilmiş, ufalanmış, yalan-yanlış ve pısmış bir bilinç olacak. Olup biten bir bakıma bu ya aslında, ama bu, aynı zamanda, bile bile değil, kazara da olsa, insan doğasını mihanikî, faydacı bir gözle görme demek oluyor; bunu da kabullenmek oldukça güç.

Kültürün bilinci nasıl biçimlendirdiği yolundaki teorik araştırmalar **Alman İdeolojisi** ile **1844 Ekonomi ve Felsefe Yazmaları**'nın eksiksiz, yanlışsız metinler halinde, 1932'de yayımlanmasıyla büyük hız kazandı. Marx'la Engels'in bu gençlik yazılarında fikirlerle toplumun maddî temeli arasındaki ilişkiler ele alınmakta; **Yazmalar** ise Marx'ın yabancılaşma analizini, parça - buçuk ve ne yazık ki yarı - açık, yarı - kapalı bir biçimde sunuyor. Yabancılaşma, sınıflı toplumda, sade çalışmasının ürününü değil, çalışmasının kendisini de işçinin organik bir parçası olmaktan çıkarıp, işçiden yapısal olarak ayrı kılan, onu işçinin karşısına işçi üzerinde egemenlik yürüten, şeyleştirilmiş ve «kendinden hariç bir varlık olarak süren çalışma koşullarına ilişkin. Yabancılaşma hem iş ilişkilerinin yapısını, hem de bunların işçi tarafından algılanmasını aynı zamanda içeren bir olgu, demek ki, toplumsal gerçeklikle bilince aracılık ediyor, daha doğrusu ikisini birleştiriyor. Şunu da eklemek gerek ki, yabancılaşma sınıflı toplumun yapısal bir koşulu olduğuna göre, ancak sınıflı toplumun ortadan kaldırılmasıyla ortadan kalkacaktır. Bireyin teki, gerçekliği algılamadaki yanlışını düzeltebilir, eskisi gibi «şeyler»e gözünü takacak yerde, onların ardındaki toplum-

sal süreci seçmeyi öğrenebilir, ama yabancılaşma bütün sınıfa yaygın yapısal bir olgu olarak böylece giderilmiş olmaz elbet. Daha da açarsak, yabancılaşma işçinin siyasal, kültür, cinsellik ve öbür hayat alanlarına ilişkin genel konumu gözüyle de görülebilir. Yabancılaşma kavramı Marksist teorisyenler arasında bitip tükenmez çekişmelere yol açmıştır, ama bunları burda tekrarlamanın bir anlamı yok. Ama şunu bir kez daha belirtmeye gerek var: Yabancılaşma kavramı gerçeklikle gerçekliği algılama arasında bir köprü kurmakta, böylece «toplum —yabancılaşma— bilinç» dizisine orta bir terim kazandırmaktadır.

Kültürün bilince aktarılması konusunda en etkin teori ve deneysel ve somut analiz yuvası, «Frankfurt Okulu» diye anılan akımdır: Theodore Adorno, Herbert Marcuse filan... Frankfurt Okulu'nun üyeleri **Yazmalar**'la ta önceden içli-dışlıydılar ve yorumlamalarda bazı anlaşmazlıklara düşmüş ve «yabancılaşma» terimini pek sık kullanmamış olmalarına karşın, ortaya koydukları analizlerin büyük bölümü ilerlemiş sanayi toplumlarında yabancılaşma koşullarını ve bunun sonuçlarını hecelemeye yöneliktir denilebilir. Frankfurt Okulu'nun «eleştirel teorisi», Marksizm ile psikanalizi karmaştırıp, özellikle devrimci siyasal edimi önleyen ve önünü kesen yanlarıyla modern toplum üzerine kapsayıcı ve sentetik bir teori geliştirme çabasıyla tanınmıştır. Okulun çalışmaları çeşitlidir, alabildiğine geniştir; onun için burda sunacağımız eleştiri, ister istemez, sınırlı, biraz da basmakalıp olacak.

Psikanalizmi Marksizme yaklaşımlarıyla bütünleştirmeleri, çalışmalarının tartışmaya en açık yanı olmakla birlikte, bu girişim bireysel özerkliğe ve entelektüelliğe duya geldikleri yoğun kaygıdan, tarihî ve kavramsal olarak, öncelenmiştir zaten. Birçok nedenlerden —sade **Yazmalar**'ın etkisi değil bu; 1933'ten sonra Almanya'da Nazi'lerin saldığı dehşet, bir de 20'lerin başından beri örgütlü sosyalist gruplaşmalarından soyutlanmış oluşları da var işin içinde— bu yolun yolcuları, modern kapitalizmin sistemli toplumsal denetlime (Marcuse'ün daha sonraki bir deyimiyle), «topyekûn yönetim toplumu» olmaya yatkınlığı karşısında alabildiğine duyarlı kesildiler. İşte bu sistemli yönetim, onlarca, bir polis devletinin doğrudan baskısı, istibdadı değil, nitelikçe erken kapitalizmden ayrılan, enine boyuna rasyonelleşmiş, bürokratlaştırılmış bir toplumun olağanında işleyişiydi. Toplum, giderek, ipleri geriyor, manevra payını kısıyor, düşünme alanını daraltıyordu.

Adorno bu kaygıyı kültürel biçimlere doğrudan uygulayarak dile getirmek üzere, musiki üzerine bir dizi deneme yazdıydı. Bir süre için Frankfurt Okulu'na ayak uyduran Walter Benjamin de, 1936'da, «Mihanikî Yeniden-Üretim Çağında Sanat Eseri» başlıklı, kışkırtıcı bir deneme yayımladı. Benjamin'e göre, bireysel yoratımın kendine-özgüllüğü, büyük mekanik-öncesi sanatın estetik haslığı sökmüyordu artık; yığın dağıtımı ve yığın dağıtımı için yaratım, estetik ve toplumsal seçkinliğe ölçüt sayılmaya başlanmıştı. Adorno bu düşünceyi, daha sonra, Beethoven'in yaratıcı sanatçılığa örnek saydığı bir senfonisini örnek göstererek, radyodan musiki yayını konusuna uyguladı. Beethoven'i dinlerken, parçanın özünü, müzıksel ve coşkusal yapısını kavrayabilmek için, ciddî bir entelektüel çabanın zorunlu olduğu üzerinde duruyordu. Radyodan sunulduğunda ise, bu musiki dinleyiciler bakımından hiçbir entelektüel çaba gerektirmeyen bir fon musikisi olup çıkıyordu. Bu etkiyi yığın radyoculuğunun teknolojik biçimine yoruyordu sırf; kültürel sununun böylece rasyonelleşmesi dinleyici bireylerde entelektüel kapılışı ve kapılanışı boğazlayacaktı çaresiz. **Modern Musiki Felsefesi** başlıklı denemesinde, sırf, dizisel bestelemenin alışılmadık mantığına işleyebilmek için, daha büyük bir entelektüel çaba gerektiği gerekçesiyle Schoenberg'in Stravinsky'den daha üstün olduğu yargısına varıyordu. Cazı ise, o yaban, balta-girmemiş orman ritimlerine dayanıyor diye gerici belleyip acele aforoz ediyordu.[7]

Bir bakıma, Frankfurt Okulu yığın kültürü eleştirisinde, Freud'dan önce, Weber'i benimsemişe benzer. Marcuse, Marksistler arasında hayli geçerakçe olan bir teze yaslanarak, Weber'in kapitalizme özgül rasyonalizasyonu, bürokratlaştırmayı ve aşırı denetimi her çeşit sanayileşme ve modernleşme sürecinin kaçınılmaz özelliği yerine koymasını eleştirdiyse de, ileri sürdüğü analiz —Adorno'nunki de öyledir ya— Batı toplumunda akıl-teknik egemenliğini ve bunun başıboş yaygınlaşmasını uğursuz bir gidiş saymada Weber'inkinden hiç de aşağı kalmaz.[8] Frankfurt Okulu'-

nun ikinci kuşak öğrencilerinin, örneğin John Habermas'ın gözünde, bu itici-güç, geçerakçe Marksizme temel sayılan siyasal ekonomi itici-gücünün yerini çoktan almıştır.[9] Marcuse'ün de paylaştığı bu görüşçe, kültürün entelektüelleşmesi toplumu yerle bir etmekte, sömürü ve çatışma gerçekliklerini sistemli olarak maskelemekte ve muhalefeti ve her türlü özerk edimi silip süpürmektedir.

Bu yeni-Weberci analiz çizgisi, bu gelenek içinde sınıfın temel değişken olarak safdışı edilmesiyle aynı zamana raslamaktadır. Marcuse'e sorarsanız, sınıflar ortadan yitmekle kalmamış, aynı zamanda sınıf kavramı ve bu kavramın dayandığı gerçeklik de eleştirel içeriğini yitirmiştir; kapitalizme muhalefetin toplumsal cisimlenişi olan işçi sınıfı kapitalist toplumla giderek bütünleştikçe, bu kavram da göstermelik bir kavram olup çıkmıştır.[10] Sınıfa düşen rolün kesilip biçilmesiyle, psikanalizmin «Eleştirel Teori»ye buyur edilebilmesi için gerekli mazgal açılmış oluyordu.

Frankfurt Okulu'nun, 1930'lardan başlayarak yaptığı da bundan başka bir şey değildi. Gerçi Freud düşünüşünün Frankfurt analizcilerine iletilmesinde Erich Fromm başı çekti ama, Marcuse akılcı felsefe geleneğine yönelttiği eleştiriyi kazma-kürek derinleştire derinleştire, belirli bazı fikirleri önceden ortaya atmıştı zaten. Frankfurt Okulu'nun psikanalizmden kopardığı bellibaşlı ganimet, bilinçdışı kavramı oldu ve kapitalizmin bu arazi üzerinde en büyük ve en derin kayıpları verdirdiğine kanı getirildi. Müstebit, baskıcı toplum eloyunlarını sade bilinçli düzey üzerinde yürüttükçe, derunî nefis kendiliğinden başkaldıracağı için, baskıyı artırma direnci de artırma demek oluyordu. Oysa, ilerlemiş kapitalizmin bilinçdışına işleme, böylece dış toplumu kişinin iç yapısında da tekrarlama gücü direnç kaynağını kurutuyor, en azından da ölgünleştiriyordu. Böylece esir alınıp «bütünleştirilen» bilinçdışı, kişinin toplumu benimseyip haklılaştırmasında, geleneksel kızıştırı yöntemleriyle aşılmaz bir kale haline geliyordu. Marcuse'ün (işin garibi, psikanaliz kategorilerine daha sahip çıkmadan önce yazdığı bir denemede) «Toplum gelişmiş üretici güçleri sırf kösteklemecesine kullanmaya başladığı anda, sade doyumluluklar değil, ihtiyaçlar da çarpıtılıyor,» deyişine dikkat gerek, böylece Frankfurt Okulu'nun yığın kültürüne karşı yönelttiği eleştiriyi özetinden dile getirmiş oluyor.[11] Marcuse bu işlere yarayan mekanizmaları **Tek-Boyutlu İnsan** ve **Eros İle Uygarlık** adlı kitaplarında açık-seçik anlatıyor. Bu mekanizmaların en kötüsü, en cin-fikirlisi «repressive desublimation» (bastırıcı ters-yüceltme fikri. Toplum, insanoğullarının sağlıklı, doğal güdülerini, örneğin özgürce dışavurduğu cinselliği bastırıyor; bu da bu güdülerin bilinçdışında yüceltilmesine, ya da daha başka güdülere, örneğin saldırganlığa dönüşmesine yol açıyor; ama toplum aynı zamanda da bu çarpıtılmış ihtiyaç ve isteklerin, pornografik yayın, fuhuş, kışkırtıcı reklam ve cinsellikle saldırganlığı eşleştiren filmler yoluyla doyumlanması için olmadık imkânlar açıyor.

Frankfurt Okulu'nun analizi, psikolojik bir yabancılaşma teorisi aşağı yukarı. Psikanalizm kategorileri —ille Freud'unkiler değil elbet, ne de onun ve tilmizlerinin anlayışı üzerine de değil ille— kültürle bilinç arasında toplumsal gerçekliği içsel algılamaya aktaran çöpçatanlar olarak hizmet görüyorlar. Bu, Wilhelm Reich'in hem Marksist analizin genel çerçevesi içinde devindiği dönemde, hem de karşı-kültürden köklenen son çalışmaları sırasında yazdığı yazılar için de geçerli bir gözlem. Bu «ruhsala-toplumsal» yaklaşım, daha önce anlatılan «ideolojik» yöntemi karşıtlamacasına, bazı elle tutulur avantaları gelberi ediyor; örneğin, kültürün **işlev görüşü** ve **içeriği** üzerine teorik bir ipucu sağlıyor, sonra da, seçkin kültür analizinin dolambaçlılığından kopuşan metodolojik sorunları atlatarak, işçi sınıfı kültürüne uygulanabilme imkânını sunuyor. Yine de, hâlâ açıklanması gereken o kökensel sınıf sorununa dönüp baktığımızda, kandırıcılığı birden fosluyor.

Sınıf bilinci, ola ki, sadece bir bireyin bazı temel toplumsal oluntuları doğru algılamış olsuna ve kendi çıkarlarını sınıfının çıkarlarıyla özdeşleştirmesine değil, aynı zamanda ve ondan da önemlisi, **bu bilincin sınıfın tümü içinde varoluşuna** bakıyor. İşlerli bir sınıf fikri, istediği kadar kalabalık ve birbirine benzer olsunlar, bir bireyler kümesi olmaktan öte bir anlam taşır. Sınıf (Marx'ın kendi yazılarında da öyle ya) organik bir toplumsal olgu olarak, «insan ilişkilerinde vuku bulan (ve vuku bulduğu gösterilebilen) bir şey» olarak görülmelidir. Demek ki, sınıf bilinci bireysel bir psi-

koloji sorunu değil, bir toplu edim sorunudur; kişisel değil, toplumsal bir yüklemdir. Öyle kelime oyunu filan değil bu. Toplum, bir bakıma bireylerden oluşuyor elbet; toplumsal olarak yanyana geliş tarzları birey birey yanyana geliş tarzlarına bakmaz da diyemeyiz; çok sayıda bireyin belli bir biçimde düşünmesi, belli bir sınıf eylemine girişilebilmesi için —mantık gereği bu— şart. Ama «sınıf» bir «yığın insan»dan apayrı bir kavram, apayrı bir olgu; uygulanan analiz yöntemlerinin de ona göre değişik olması gerek.

Ne var ki, «ruhsala-toplumsal» analiz geleneği, aslında antropolojik olması gerekirken, psikolojik bir yabancılaşma teorisine kapılanmakla, bu ayrımlığı çiğnemiş oluyor. «Ruhsala-toplumsal» analizcilerinin bu ayrımlığı unutuvermiş olduklarına akıl ermiyor doğrusu. Sınıfı önemce rütbe tenziline uğrattıklarını anımsayacak olursak, neden bu yolu tuttukları, sanırım, daha iyi anlaşılacak. Modern kapitalist ülkelerde sınıf kavgası bıçaklarının körleştiği gözleminden kalkarak, bu baylar, sınıfların önemli olmadığı sonucunu çıkardılar bundan ve böylece sınıf bilincini bir bireysel, içsel süreçler sorunu haline getirerek, onu da —ne sihirdir, ne keramet— şeyleştirmeye sıvandılar. «Ruhsala-toplumsal» yaklaşıma yönelttiğimiz bu eleştiri diyelim, doğru ve haklı, iş bunla bitmiyor ama, somut kültür analizine vurulup sınandığında ve eleştirilen yaklaşımla karşılaştırıldığında, doyurucu sonuçlar verebilecek yeni bir çözüm yolu, yeni bir seçenek getirmemiz de gerekli; bir eleştiri işleminin sağlaması da böyle yapılabilir ancak. Antropolojik bir seçenek oluşturmak ise hiç de kolay bir iş değil; bu yüzdendir ki üçüncü bölümde, sizlere sunacağımız şey, Gramsci'nin yazılarına dayanarak oluşturduğumuz derme-çatma bir teori taslağı; olup olacağı o. Umarız, daha önce yaptığımız eleştiri böyle bir çabaya dayanak sağlamış olsun.

— III —

Gramsci'den derlenen seçenek, birkez, Gramsci'nin hayatı ve genel eserinin çerçevesi içine oturtulmalıdır. Gramsci İtalyan Komünist Partisi'nin kurucularından biri, önemli bir işçi sınıfı önderi, 1928'de Mussolini tarafından hapse atılıncaya kadar III. Enternasyonal'in tartışmalarına katılmış bir kişi. 1929'da yazmaya başladığı **Hapisane Not Defterleri,** övülesi öz egemenliğini, köklü bilgeliğini, aynı zamanda da hapisliği süresince pratik siyasadan soyutlanmışlığını ve cezaevi sansüründen nasıl sıyrılmaya çalıştığını yansıtır. Mapusluğundan ötürü, 1930'lardaki yazıları, 1920'ler ve öncesinde, Rus Devrimi olayları sırasında, Avrupa'daki devrimci güçlerin kabarıp foslaması döneminde ve uluslararası sosyalist hareket içindeki reformist ve devrimci kanatlar arasında yer alan o temelli bölünme süreci içinde kazanmış olduğu tecrübelere dayanır çaresiz. Enternasyonal içinde, Gramsci, genel olarak, Lenin'in tutumlarını benimsemiş, I. Dünya Savaşı sonunda beliren devrimci «açılma»nın varlığını yadsıyanlarla 1920 başlarındaki karşı-devrimin pekişmesinden sonra da devrimci bir ayaklanmanın eli kulağında olduğuna hâlâ inananlar arasında orta bir yol tutmuştur.

Gramsci Lenin'in demokratik-merkeziyetçi bir öncü partinin önemi üzerindeki ısrarını paylaşır; örgüt sorunlarına ilişkin yazılarında da bu fikri işler, genişletir, daha ileriye götürür. Lenin öncü parti fikrini, her şeyden önce, o işçi sınıfı bilinci denen «öznel» soruna bir çözüm yolu olarak ortaya atmıştı; böyle bir örgüt biçimi, aksi halde sendika bilincinin «ekonomist» düzeyinden öteye geçemeyecek olan işçilere sosyalist bilinci getirebilmek için gerekliydi. Gramsci, geniş katmanlarıyla İtalyan proletaryasının görece geriliğine ve özellikle sanayice gelişmemiş Güney İtalya'daki sanayi-öncesi ve geçişsel sınıf ögelerine bakarak herhalde, merkeze bağlı örgütün gerekliliğini görüşünden yana çıktı. Bütün yazılarına da, 1928'den önce Torino'da giriştiği eylemlere de temellik eden başlıca kaygı, İtalyan işçi sınıfı arasında tutarlı ve ilerlemiş bir bilincin yaratılmasıydı.

Gramsci bunalım dönemleriyle görece durulma dönemlerindeki sınıf mücadelesi biçimlerini birbirinden ayırdeder, hattâ bunu vurgulamak için «hareket savaşı», «siper savaşı» gibi askerî terimler kullanır. Bunalım dönemlerinde, örneğin harp sırasında olduğu gibi, kapitalist düzeni hemen devirme ihtimalinin büyüdüğü evrelerde, mücadele, ayaklanma, silahlı çatışma, topraklara ve kurumlara elkoyma biçimlerine bürünür. Bu gibi bunalım dönemlerinin arasında ise, mücadele toplumsal egemenlik için çekişmelerde kendini gösterir. Burjuvazi, bu olağan dönemlerde

toplumun çoğunluğunca kendisine tanınan siyasal, kültürel ve ideolojik haklılığa, yasallığa dayanarak hüküm sürer. Bu yasallık kurumların, kaynakların, kısacası bütün biçimleriyle —eğitim sistemi, iş dağılımı, din, sanat vb.— devletin sistemli denetiminden yapısal olarak güç ve yürürlük kazanmaktadır; daha sonraki kaçınılmaz, ama önceden kestiremediğimiz bunalım dönemine hazırlanmak için, işçi sınıfı muhalefetinin güçleri, burjuva etkinliğini elden geldiğince çeşitli noktalarda göğüsleyerek, en azından seçenekler ortaya koyarak, o ayarda sistemli bir siyasal, kültürel siper savaşına girişmelidir. Bir sınıfın toplumsal egemenliğe yetkinliği ölçüsü, çapraşık bir toplumun çeşitli cüzlerinin tümünü yönetme yeteneğidir. Burjuvazi bunun üstesinden gelerek sultasını sürdürmektedir; işçi sınıfı da, siyasal örgütlerinin aracıyla, iktidara edimiyle el koymadan **önce**, bu yeteneğe sahip olduğunu ispatlayarak tezini dosta düşmana kabul ettirmelidir.

Burjuvazi, Gramsci'ye göre, kapitalizmin sonraki aşamalarında, hem ideolojik, hem işlevsel sorumluluklarla donanmış yeni bir aydınlar katmanı yaratarak egemenliğini sürdürmüştür. Gramsci iki çeşide ayırıyor aydınları: Bir, görünürde başına buyruk, bağımsız, sınıf-benzeri bir gurup oluşturan «geleneksel» aydınlar var —feylesoflar, bilginler, tanrıbilimciler, siyasa teorisyenleri, sanatçılar filan—; bir de, fikirler ve ideolojiler üretmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal kurumların yönetiminde işlevsel görevler yüklenen ve burjuvaziyle onun kurumlarına daha doğrudan doğruya bağlı «organik» aydınlar. Bu ikinci grup, üst-düzey devlet görevlilerini, sanayi işletmecilerini, teknisyenleri, hukuk ve maliye uzmanlarını ve kültür örgütçülerini içine alıyor. Gramsci bu katmanın sınırlarını kesinkes belirlemiş değil; elbet büyük sermaye sahiplerini, başlıca devlet önderlerini kapsıyor, özel ve kamusal bürokrasilerin orta saflarına kadar uzanıyor, ama galiba kalem efendilerini, laboratuvar (deneylik) teknisyenlerini, devlet görevlilerin çoğunu ve kolalı-yakalı işçilerin hemen tümünü dışarda bırakıyor. Bunda ölçüt, özgül bir hiyerarşi içindeki gelirleri ya da mevkileri değil, daha çok, gördükleri işlev.

Gramsci'nin anlayışında, «aydın» kelimesi zihinsel edimi mimliyor; «okumuşluk»la, «iyi-yetişmişlik»le, ya da «parlak kişilik»le eş anlamlı değil:

> **«Demek oluyor ki, bütün insanlar aydın; ama bütün insanlar toplum içinde aydın işlevi görmüyorlar. Aydınlarla gayri-aydınlar arasında bir ayrım gözettiğimizde, sırf meslekten ve «profesyonel» dediğimiz aydın kategorisinin o andaki toplumsal işlevine atıfta bulunuyoruz aslında, yani özgül uğraşlarının almış olduğu yönü düşünüyoruz; entelektüel yetkinleşmeye mi, yoksa kassal-sinirsel çabaya mı ağırlık veriyor, ona bakıyoruz.»**

Burjuvazinin organik aydınları için özgül tanımlama ölçütü, sözkonusu entelektüel edimin bir bütün olarak sınıfın **işlerini çekip çevirmeye** mi, yoksa dar, kişisel ve özel çıkara mı yönelik oluşu. Bu organik aydınlar bir sınıfın egemenliğini sürdürmeye yardım ettiklerinin bilincinde olsunlar, olmasınlar, önemi yok; yeter ki, gösterdikleri zihinsel çaba sistemli toplumsal hegemonyanın, sultanın çeşitli façetalarına düzen vermede canalıcı işlevini yerine getirsin. Geleneksel aydınlar da toplumsal işlevlere yararlar ve edimleri sınıf içeriği bakımından analize vurulabilir, ama düşünceleri, kaygıları burjuva toplumu kurumlarının içinde pratik uygulamaya doğrudan doğruya ve hazırından yönelik değildir.

İşçi sınıfı, burjuva sultasına karşı kültürel siper-savaşı verirken, elbet geleneksel aydınların ittifakını sağlamaya bakacaktır, ama ondan önce, zihinsel erklerini sınıfının işlerini çekip çevirmeye adamış olan kendine özgü bir organik aydın katmanını yetiştirmeye abanacaktır. Bu, sendika ve siyasa eylemlerini içerecek elbet, zaten Gramsci de öncü partiyi işçi sınıfından olan organik aydınların ortaklaşa örgütü belliyor. Çeşitli toplumsal gruplaşmalardan, hele hele küçük burjuvaziyle köylüler arasından her tür aydının devşirilebileceğini de belirtiyor, ama proletaryanın organik aydınları işçi sınıfının kurumlarına ve günlük hayatına dalmış, gömülmüş olmalıdır, diyor. Gerçi Gramsci organik aydınların (ister burjuva, ister işçi sınıfı için olsun) oynayacağı özgül roller üzerinde uzunboylu durmuş değildir, ne de bu görüşün sendika edimi ve tam siyasa dışındaki alanlara nasıl uygulanacağını somut ayrıntılarıyla tartışmıştır,

ama yaptığı tanımlamanın işçi sınıfı kültürü denen alanı da içine alacağı rahatça varsayılabilir. Madem burjuva sultasının gücü, egemenliği altındaki bütün toplumsal hayat biçimlerini örgütlemiş oluşuna dayanıyor, o halde proletaryanın alternatif ve potansiyel sultası da o kerte geniş kapsamlı olmalıdır.

Gramsci'nin organik aydın kavramını böyle enine boyuna açıklamaya çalıştıysak, sınıf bilincinin belirleyicilerini antropolojik açıdan görmemize elverdiği için. Burjuva sultası, gerçekliğin sistemli olarak çarpıtılmasına, bilgilerin, verilerin saptırılmasına ya da bastırılmasına ve aldatmacalar yaratılmasına yol açıyor; hem fikirler, **hem de** kurumlar planında yürütülüyor bu iş; böylece proletaryanın bilinci güme getirilıyor ve iğdiş edilıyor. Gerçeklik yalan-yanlış, akıl-dışı, şeyleştirilmiş ve budanmış olarak sunuluyor, sistemli-mistemli hem de, ama topluma sunulan ondan başka bir gerçeklik yok ki ortada. Öte yandan, Frankfurt teorisyenlerinin de açık-seçik ortaya koydukları üzere, gerçekliğin sulta tarafından böyle çarpıtılması süreci, çağdaş Amerikan kapıtalizminde, 19. yüzyıl sosyalist düşünürlerinin akıllarına bile getiremeyecekleri kadar yaygın, ince ve ustaca.

Bu aşırı yabancılaşma konumu içinde, proletaryanın «sunulan»ın ötesini görebilmesi elindeki toplumsal imkânlara bağlı. Gramsci'ye göre, bunların en önemlilerinden biri, proletaryanın bir organik aydın katmanını oluşturabilmesi. Proletarya akıl-dışı sistemin ötesini görmesine (öbür imkânlarla birlikte elbet) elverecek olan bu imkândan yoksun kaldıkça, elindeki imkânlara göre tepki göstermesini de, istemeye istemeye de olsa, doğal karşılamamız gerekiyor. Sendika bilincinin, reformist siyasal partileri destekleyişinin, tüketiciliğe kapılanışının, din kaçamağına, bireysel hazcılığa kapılışının nedeni de bu zaten. Böyle bir hazcılığı ruhsal sapıklığa yormanın âlemi yok; bunu, böyle gelmiş-böyle gidecekmiş gibi görünen bir toplumsal düzen içinde, gününü gün etme hevesine bağlamak daha doğru, daha yerinde.

Birey birey işçiler için de, işçi kümeleri için de, birleştirici tecrübelerden yoksun kaldıkları, bu yüzden de bir sınıfa dönüşmeleri önlendiği sürece, bütün bu tür tutumlar, bu tepeden inme, bu şeyleştirilmiş çevreyle başa çıkabilmek üzere başvurdukları birtakım çareler gözüyle görülmeli. Bilinçsiz bir işçi sınıfının karşısına yeni bir dizi fikir seçeneği çıkarmakla, yani önlerine, istediği kadar doğru olsun, bir analiz ya da bir reçete fırlatıp atmakla, burjuva sultasının o koskoca kâşanesinin yıkılacağı yok; ilkin, bu sulta şu ya da bu fikir dizisinden değil, bir hayat tecrübesi bütününden kurulmuş. **Sınıf-çapında bir yıkıma uğratılacaksa, sınıf-çapında bir havsala değişmesi sürecine geçilmesi gerek;** hem de soyutta değil, günlük hayatın orta göbeğine oturmuş bir havsala değişmesi olacak bu. Önderliği küçümsüyoruz sanılmasın ama, öyle cin-fikirli birkaç önder yetiştirmekle de bitmiyor bu iş, sınıf içinde bilincin hem eylem, hem düşünce bakımından boy atmasını kolaylaştıracak geniş bir toplumsal katmanın oluşturulması gerek.

Böyle bir organik aydınlar katmanı, burjuva sultasının dayattığı tezler ve tercihlerle proletarya bilinci arasında canalıcı bir geçit hizmeti görecektir. Böyle bir katman, bütünleşmiş olduğu sınıfın denemlerini üstlenerek, gözbağcılıkları eleyip ayıklayarak, yığın analizini keskinleştirerek ve bu verileri daha gelişkin bir biçimde yeniden verilendirerek, karşıt bir dünya görüşünün ortaya çıkmasına elverecektir. Böylece denemler genelleştirilecek, yeni konumlar kavranacak, yeni stratejiler oluşturulup uygulanacaktır. Bireysel bir gözlem değil, tekmil işçi sınıfının yapısal koşulu olan yabancılaşmaya ancak sınıfsal eylemle karşı konabilir. Bu karşı koymaya hazırlık, görev bilincinin gelişimi ve değişme ihtimalini kavrayış ise, hep, aynı derecede güçlü bir yapılar dizini oluşturmayı gerektirir.

«Ruhsala-toplumsal» bilinç anlayışı bireysel, zihinsel imkânlara dayanır, bu anlattığımız görüş ise sınıf imkânları üzerine oturur. İlki, sultacı düzenin, bilinçdışıyla baskıcı toplum arasında bir uyum yaratarak, bireyin içine işlediğini iddia eder. Nefsin bir zamanlar başlıbaşına bir özgürlük ve özerklik bölgesi olan iç âlemi yeterince korunmadığı için, bu direnç kaynağı hazırından bir başeğme kaynağına dönüşmüştür. Gramsci'nin önerdiği seçenek ise korunma ve direnç mekanizmasını toplumsal yuvasına oturtur, özgürlükle özerkliği sınıfın üyelerince denetlenen ve düzenlenen «bir kurtarılmış bölge» edimi ve niteliği içinde ölçer, biçer. Umarım anlatabilmişimdir, bu iki yaklaşım birbirine taban taba-

na aykırı. Bunları iki teorik sistem olarak kıyaslamakla, birinin öbürüne üstün olduğu yargısına varamayız; doğru olup olmadıklarını ampirik örnekleri inceleyerek sınamak gerek. Yine de, Gramsci analizinde kullanılan toplumsal kategorilerin «sınıf bilinci» denen toplumsal olguya çok daha uygulanımlı olduğunu göstermeye dilimin döndüğünce çalıştım.

Gramsci görüşünün iki bakımdan üstünlüğü var, «ruhsala-toplumsal» görüşü açıklamaya geçmeden önce, onları anlatalım. «Ruhsala-toplumsal» görüşün işçi-sınıfı kültürü üzerindeki tarih araştırmalarında somutlandırılması güç; o pek revaçta olan «ruhsala-tarih» alanında gösterilen marifetlerin metodolojik kofluğu ise göz korkutucu. Daha da önemlisi, ruhsala-toplumsal görüşün uzançları soluksuz, ondan çıkarılabilecek dersler ise devede kulak. Kapitalist toplumun akıl dışılıkları işçi sınıfından olanların zihinlerini işlemez hale getirecek kadar bireylerin içine işlemişlerse eğer, o zaman örgüt için başarılı bir strateji çizme imkânı da ortadan silinip gitmiş oluyor. Marcuse de, **Kurtuluş Üzerine Deneme**'de, devrim umutlarının bundan böyle işçi sınıfı dışındaki toplumsal öbeklere, yeni duyarlığa, yani öğrencilerle uluslararası orta-sınıf gençliğinde odaklaşan Büyük Reddiye'ye bağlanması gerektiğini öne sürerek, bunu, dolaylı olarak da olsa, kabul ediyor. Gramsci'nin çok sayıda organik aydınların varlığına ya da yokluğuna tanıdığı büyük önem, deneysel çalışmalarda daha kolay doğrulanıyor; bir kere, o temel «sınıf» kavramını safdışı etmiyor, sonra da yaygın bir sınıf bilinci yaratmaya uğraşanlara en azından genel bir hedef çiziyor.

Bu Gramscivari analiz çizgisini izledikçe, gelişkin kapitalist ülkelerde proletaryanın, özellikle de Amerikan işçi sınıfının neden her zaman sınıf bilincine yaraşır biçimde davranmadığı sorusu, bunların neden hatırı-sayılır bir organik aydın katmanı yaratmadığı ve geliştirmediği sorusuna dönüşüyor. Soru böyle konuldukta ise, siyasaya uyanık tarih araştırmalarına yeni boyutlar kazandırılmış oluyor; böylece sade işçi-sınıfı kültürünün içeriğine değil, işlevine de ulaşma yolu açılıyor, kültürel olguyu siyasal olguya çevirme imkânı belirliyor, sonra da halk kültürünün kapitalist yoldan ticarîleştirilmesi sürecinin etkilerini daha iyi kavrama fırsatını ele geçirmiş oluyoruz.

— IV —

Bu kavram seçeneğinin sunuluşu, korkarım, buraya kadar, hayli soyut ve girift oldu; özgül bir kültür deneminin somut incelenişine uygulanacak olursa, daha bir açığa çıkar, yararlılık derecesi de daha kolay sınanabilir. Aktenli köylük musikisinin toplumsal tarihçesi üzerine aşağıda verilen kısa açıklama, henüz bütünlenmemiş bir çalışmanın ürünü ve bize şu anda hem akla, hem ele yatkın gelen bir varsayıma dayanıyor. Halk musikisinin «Nashville Sesi» denen metaya dönüşümüyle organik aydın niteliğini yitirişi üzerindeki temel tez, kültür alanında meta ilişkilerinin niteliği, 20. yüzyılda Güney'in sanayileşmesi biçimi, eşzamanlı proleterleşmenin zoraki yapısı, pazara-yönelik halkça kültürün cinselci ve ırkçı yanları açıkça pekiştirişi gibi bazı odaksal kavramlarla da içiçe. Organik aydın niteliğinin yozlaşışı bu önemli fikirlerin geniş kapsamlı bir açıklamaya doğru birleştirilmesine elverici temel öge.

19. yüzyıl sonundan başlayarak, 1930'lara kadar, Güney'ın aktenli alt-sınıfı, giderek proleterleşme yönünde baskılar altına düşen, çoğunlukla kırsal ve tarımsal bir nüfustu. Bu nüfusun sınıfsal durumundaki itici güç, dinamik ise, nafaka çiftçiliğinden ya da ufak-çapta ticarî çiftçilikten —yani şu ya da bu ölçüde bir öz-yeterlikten— kiracılığa, ortakçılığa ve doğrudan tarımsal gündelikçiliğe sürükleniş-leriydi. 20. yüzyılın başlarında, bu nüfus için «sanayi-öncesi proletarya» denebilirdi. «Folk =halk» biçimindeki bu köylük musikisinin dinleyici yığınlarını bu ahali oluşturmaktaydı. İşin ilginci, bu gelenek içindeki en büyük musiki yaratıcılığı kaynakları —yani The Blue Ridge Mountains, The Cumberlands, the Smokies gibi bölgeler— proleterleşme sürecinden en fazla soyutlanmış bölgelerdi; nüfusun bu bölümü alabildiğine yoksul olmasına karşın, henüz kiracılığa boğulmamıştı, ufak-çapta çiftçilikle geçimini sağlıyordu, dolayısıyla kırsal alt-sınıf arasında en sağlam, en tutarlı kesiti oluşturuyordu. Musiki kültürü, elbet, bütün Güney'e, silme, açılıp saçılmıştı; musiki türü bakımından da Anglo-Amerikan türkü ve üslûplarının alabildiğine kaynaşmışlığına dayanıyordu. Üstelik bu kültür,

daha çok, amatörce ve katılmacı bir kültürdü; icracı ile dinleyici arasında keskin bir ayırıcı çizgi yoktu; çalgıcıların, türkücülerin çoğu ekmeklerini musikiden değil, bütün ora halkı gibi, çiftçilikten çıkarıyordu.

Usta türkücüler, çalgıcılar (ki kemancıydı çoğu, banco ile gitar daha sonraki icatlar) bulundukları yörede seviliyor, sayılıyor ve yetenekleri günlük hayata sıkıca bağlı bir kültür biçimine oturmuş olduğu için de baş üstünde tutuluyorlardı. Bu sınıf içindeki o iki geniş organik aydın grubunun birini oluşturuyorlardı, öbür grup karışık-ismi-fail papazlardı. tabii. Halk geleneğini yaratan, değiştiren, yürüten halk türkücülerinin, çalgıcılarının eğlendirmeden öte birtakım işlevleri vardı: Yerel ve ulusal olayları (sade cinayetleri, karıpataklamalarını değil, ürün fiyatlarını, Başkanlara yapılan suikastları, İşçi Yasağını filan) anlatarak, türkü içinde yorumlayarak bir çeşit gazetecilik işlevini görürlerdi; işbaşında ve işle ilgili kutlamalarda çalıp söyleyerek yapılan işi anlamlandırırlardı, hasat ve harman zamanlarında örneğin; vaftiz törenlerinde, düğünlerde, kilise âyinlerinde icra-i sanat ederek dinî hayata çeşni katarlardı; çeşitli siyasal toplantılarda okunan ilâhileri, türküleri yöneterek havayı canlandırırlardı. Musikiyle günlük hayat arasındaki bu işlevsel bağlar ve icracılar ile dinleyiciler arasındaki yakın ilişki iki yanlı bir siyasal bütünlük oluştururdu. Musikinin içeriği, sınıf deneminin süzülüp damıtılmış, keskinleştirilmiş ve derken —yerel bir topluluk çerçevesi içinde— tümüyle sınıfa yeniden aktarılan yaratıcı ve birleşimsel bir özüydü. Musiki kültürünün katılmacı özelliği, herkeste bir birlik duygusu uyandırıyor, türkücülerin, çalgıcıların öncülüğüyle hayat dokusunun hiç değilse bazı ilmiklerini biçimleyen bir topluluk bilinci doğuruyordu.

Önemli olan şey, hem sınıfla haşır-neşir olan, hem de Gramsci'nin deyimiyle —«toplum içinde aydın görevi gören» türkücülerle çalgıcıların **yapısal konumu** idi. Bu yapısal yüklemler musikinin kendisini de etkiliyor, teknik yanlarına bile söz geçiriyordu. Onun içindir ki, musikiciler seyirlik oyunlardan ezgiler aktarmış olsunlar, olmasınlar, Britanya Adaları'ndan gelme balad geleneğine uysunlar uymasınlar (bu analiz bakımından), hiç farketmez. Bu anlamda «özgünlük» türkünün çağına değil, içinde vücut bulduğu musiki kültürünün toplumsal ilişkilerine bakıyor. Musikiyi oluşturan toplumsal ilişkiler temelde sınıfın denetimi altında kaldıkça, yeni malzeme ve tekniklerin eklenmesiyle «burjuvalaştırılmış» olma sözkonusu değil.

Güney'in halk musikicileri devrimci bir sınıfın öncüleri sayılamaz elbet. Tarımsal bir proletaryanın kentsel-endüstriyel hayat ve sınıfsal ilişkileri ağına takılmış bir toplum içindeki hayat konumu, hepsinden gelişkin ve modern siyasal edime yatkın değil. Bu dönemde Güney proletaryası içinden doğmuş en zorlu ve en dile-gelmiş grup olan Populistler, halkçılar bu yüzden yenilgiye uğramışlardır; ideolojileri uygunsuz ya da gerici diye değil, kapitalist bir sanayi toplumunda iktidar için meydan okumaya yetkin bir sınıfı temsil etmedikleri içindir ki, doğrudan baskı, siyasal kumkuma ve ırkçı ayak-oyunlarıyla sırtı yere getirildiler. Benim demem de o: Halk musikicileri devrimci değillerdi elbet, ama siyasal alanda etkinlikle ve başarıyla boy gösterecek bir sınıfın parçası olma fırsatını henüz ele geçiremedikleri bir çağda, bu sanayi-öncesi toplumun önemli bir «beyin» katmanıydılar. Bu «olgunlaşmamış ve toy» sınıf ögesinin hayat-konumunu organik bir biçimde yansıttıkları için de, bu dönemin musikisinde dile getirilen «çizgi» hiç de öyle herzaman tutarlı ve ilerici değildi. Elde kalan türkü birikimi içinde, sade mahkeme kararlarına, şeriflerin davranışlarına, tüccarların, bankerlerin dalaverelerine karşı atıp tutmalar, zengine karşı yoksuldan yana çıkışlar değil, aynı zamanda ırk konusundaki sapmalar, kafa karışıklıkları, dinî kaçaklık ve aşırı bölgecilik gibi olumsuz yanlar da yer almaktaydı. Güney'in aktenli halk musikisi, devrimci bir sınıfın siyasasını değil, bir sınıfın konumunu ve buna karşı duyduğu öfkeyi dile getiriyordu. Bu, ne musikicilerin, ne de musikinin kabahatiydi; kusur, o sınıfın zaafındaydı.

Mantık sırasına göre bundan sonra sorulacak soru şu: Tümüyle bu sınıf sanayi kapitalizminin sultasına daha doğrudan ve büsbütün gömüldükte, bu organik aydınlarla onlara ait musikinin işlevine ne oldu acep? 1930'lardaki buhran Güney'de ufak-çaplı tarımı nerdeyse sıldı süpürdü ve hem para, hem siyasa-babaları Güney'in aktenli (ve siyahî) sanayi-öncesi proletaryasının Amerikan toplumunun ana-damarına, yani endüstriyel ücret-

li-emeğe dahil edilmesi zamanının geldiğini gördüler. Bu karar, Roosevelt'ın ekonomi planlamacılarınca yürürlüğe konulan politikalarda ayan-beyan. Ekonomik buhranın tekrarını önlemek üzere düşünülen temel strateji Amerikan ekonomisinin yayılımıydı, ama bu, sadece emperyalist atılımlarla değil, aynı zamanda çok sayıda yeni işçinin merkezî üretim ve tüketim kalıbına sokulmasıyla gerçekleşecekti. Bu kararın uygulanması içinse 1930'lardan 50'lerin başlarına kadar, yaklaşık on milyon kişinin, beyazı, siyahı ve çoluk-çocuğuyla yerinden yurdundan sökülüp Güney'in kırsal alanlarından güney, kuzey ve batı kentlerinin sanayi ve hizmet uğraşlarına sürülmesi zorunluğu doğdu. Yirmi-otuz yıl önceden zaten, bu yönde ağır, ama teklemez bir akım başlamıştı; İç Harp'ten bu yana ufak çaplı güney tarımı genelde kazanç getirmez olmuştu; 1920'lere gelindiğinde, Güney'de dışa göç ve sanayileşme başlamıştı. Buhran'dan sonraki hareket ise çok daha hızlıydı, düzenliydi ve toplumsal bakımdan kesin sonuçluydu.

Bu sınıf değişiminin ilk aşamaları, hem toplumsal, hem de müziksel bakımdan bir geçiş konumu ortaya çıkardı. Madenlere, fabrikalara giren ilk aktenli güney işçileri, yanları sıra musikilerini de getirdiler. Ta o zamandan, radyo ve gramofon köylük musikisini ticarî yörüngeye sokmaya başladı, üslûpları ve türkü türlerini karmaştırdı, giderek musikinin katılımcı özelliğini eritti gitti. Ticarileşme yaygınlaştıkça, «işlevsel» türkücülükle «profesyonel» türkücülük arasında başlayan ayrılık büsbütün derinleşti, günlük hayatın çerçevesi içinde türkü okuyanlarla o dar eğlendiricilik çerçevesi içinde, konserlerde, şenliklerde, para için şarkı söyleyenler arasındaki uçurum büyüdükçe büyüdü. Özgül musiki —yani sınıf-denetimli musiki— kendini yeni koşullara uydurarak, yaşıyordu hâlâ. 20'lerin, 30'ların musikisi maden ve fabrika türküleriyle, aylaklık ezgileriyle ve düştükçe düşen ürün fiyatlarına karşı inlemelerle doluydu. Bu türkü türü, halk türkücülerinin «gazeteci» işlevlerinin devamıydı, kimi alaycı, kimi gözükara yerici.

Daha da önemlisi, türkücüler grev eylemlerinde, sade icracı değil, önder olarak da yer alıyorlardı: Aunt Molly Jackson ile Sarah Ogan Gunning, Kentucky madenci grevlerinde, Ella May Wiggins ise Gastonia dokumacı grevinde önderlik ederek, hele Ella grev bastırıldığı sıra şehit düşerek, bu yolda herkese örnek olmuşlardı. Bu türkücüler, sade kullandıkları malzemenin güncelliğini koruyarak değil, aynı zamanda musikiyle günlük hayatın öbür yanları arasındaki ilintileri canlı tutarak, bir yandan da sendikalaşmanın ekonomik ve siyasal konumu içinde yeni ve modern işlevler geliştirerek, organik aydınlar olarak kendilerine düşen rolü sürdürüyorlardı. Woody Guthrie de böyle bir ortamdan gelmiş, Oklahoma'da bir petrol furyası içinde büyümüş, aylaklığa vurup işi, gezip tozmuş, New York radikalleriyle Komünist Partisi ile ilişki kurmadan önce daha siyasal bir uyanıklık edinmişti. Bu tür insanların varlığı ve halk musikisi kültürünün toplumsal ilişkileriyle sanayileşmenin en azından ilk evrelerine kadar sürmüş olması, daha sonra olup bitenin kaçınılmaz bir süreç olmadığını göstermektedir.

Halk yığınlarının kırsal Güney'den ekonomik ve nüfussal dışarı akını, burada sadet-içi olan bellibaşlı iki gelişimi kırbaçlamıştır. Bir, endüstriyel emek-gücüne yeni ögelerin katılması tulumlu işçi-sınıfı arasında ırksal bir katlaşmaya yol açmıştır. Pek şematik oluyor belki ama, kabataslak deyip anlatalım, aktenli göçmenler, daha çok, kömür sanayiinin vasıflı ve yarı-vasıflı işçi yığınları arasına katılmışlardır; örneğin, 1930'lardan 1950'lere kadar da yeni güney göçmenleri Detroit otomobil sanayiinde ve Ohio lastik sanayiinde işçi tutarının epey bir bölümünü, kimi dönemlerde de hemen yarısını oluşturmuştur. Güney'den o akın içinde gelen siyahî göçmenler ise II. Dünya Savaşı arifesindeki sanayi seferberliği kavgasında toplaşmışlar, aktenlilerin çok daha altında bir düzeyde, vasıfsız sanayi işlerinde ve hizmet kesimlerinde düşük gündeliklerle dolanıp durmuşlardır. Bu katlaşmanın birçok toplumsal uzançları olmuştur elbet, ama bizim için bu gelişimin önemi, aktenli ve siyahî halk musikinin pazarlanmasındaki ırk ayrımına toplumsal bir temel sağlayışıdır. İkincisi de, aktenli güney göçmenlerinin fabrika sıkısına, montaj kayışının çilesine kolay-beri uyamayıp, Ortabatı'da, hem de Güney'de işçi hareketinin harbî saflarına doluşmuş olmalarıdır. Burjuva sultasının dirliği bakımından, bu göçmenler püsküllü bir

belâ kesilmişler, yola getirilmeleri de hayli güç olmuştur.

Kendi musiki kültürlerinin toplumsal ilişkilerini koruma yetkinlikleri bu konum içinde yararlı olabilirdi elbet, ama meta kültürüne bağımlı toplumsal ilişkilerin müdahalesi tam bu yıllarda, kabaca 1940'dan 1955'e kadar yapacağını yapmıştı. Başlıca plak kumpanyaları, New York'daki merkezlerinden, daha önce bazı «hillbilly» (dağlı) türü türkü malzemesi ile işe girişip, pazarı tümden köylük musikisiyle adeta işgal etmişlerdi. Nashville savaştan hemen sonra bu sanayi için bir başkente dönüşmüş, yeni plak stüdyoları dikmek için paralar yağdırılmış, musiki yayını firmaları avuç içine alınmış, sade Güney'de değil, bütün ülkede reklam kampanyalarına girişilmiş, konser turneleri düzenlenmiştir. II. Dünya Savaşı sırasında sürüsüne bereket erat, Silâhlı Kuvvetler Radyo şebekesinin hiçdurma köylük musikisi yayınlaması yüzünden bu tür musikinin tiryakisi olmuştu zaten.

Köylük musikisiyle pop musikisi arasındaki mesafe «köylük-popu» diye tanınan türle kapatılıp, köprülenmiş ve hem Eddy Arnold, Jim Reeves gibi köylük musikicileri, hem de Dean Martin, Dinah Shore gibi pop şarkıcıları için yeni dinleyici yığınları denkleştirilmişti. Bu yayılımın babası vergili bir şarkı-yazarı ve icracısı olan Hank Williams'dı. 1953 yılbaşında, fazla alkolden ve haptan 29 yaşında öldüğünde yer yerinden oynadıydı... Ayrıca 40'larda köylük musikisinde elektrikli enstrumanların benimsenişi de, yerel musiki geleneğinin büsbütün yeknesaklaşmasına yol açtı. Pazarın gitgide büyüyüşü köylük musikisini, bütün çeşitli biçimleri ve devşirmeleriyle aktenli Amerikan işçi sınıfının başlıca musiki kaynağı haline getirdi.

Siyasal açıdan, köylük musikisinin ticarîleştirilişi, Amerikan işçi sınıfınca organik bir aydınlar katmanı oluşturulmasını önleyen birçok mekanizmadan biri sayılsa yeridir. Tüccar köylük türkücüleri, çalgıcıları, o sınıftan kopmuş olduklarına göre, o sınıfın organik aydınları da olamazlar elbet. Aslında bu, bolluk içinde bambaşka bir hayat sürdürüşlerinden ötürü de değil, ne de içinden çıktıkları ve şimdi de pazarında at koşturdukları sınıf karşısındaki öznel davranışlarının değişmesi yüzünden; nedeni bunun onlarla dinleyicileri arasındaki yapısal setler. Bu setler, halk musikicisiyle sanayi-öncesi proletarya arasında eskiden varolan ve genelde organik aydınların oynadığı role ana özelliğini kazandıran iki yollu iletişimi köstekliyor. Ticarîleşme, musiki üretimine işbölümünü dayatıyor, şarkı yazarını, icracıyı, düzenleyiciyi, teknisyeni, reklamcıyı, dağıtıcıyı işletmeciyi tüm işlevleriyle birbirinden ayırıyor. Musiki sanayii, örneğin mutfak levazımatı sanayiinde olduğu gibi, kârı azamiye çıkarmak için çalışıyor, bu dinamik, itici güç de, plak simsarlarının herhangi bir tertibine, oyununa ihtiyaç kalmaksızın, «klişe» musikisine kapıları açıyor. Bu klişe niteliği, üstelik, musikinin üretimine karışan bireylerin tümünün yaratıcı özerkliğini kıstığı gibi, dinleyicilerin de bu misikiye karşı entelektüel bir tepki göstermeleri imkânını alabildiğine sınırlıyor.

Burada öncelikle sözkonusu olan şey, yığınlara yönelik üretim ve dağıtımdan çok, kapitalist ticarîleşme. Sanayiin, ve kendi köşelerinde uğraşan yazarlarla icracıların pazar yönelimi, lirik içeriği (hattâ musiki üslûbunu) elden geldiğince ortak paydaya kıstırarak, ve halk musikisine entelektüel canlılığını ve içeriğini kazandıran tartışmalı, konusal ve yerel atıfları ortadan kaldırarak, en geniş dinleyici yığınını çelme amacı. Satış bakımından türkü ne kadar soyut olursa, o kadar iyi, ve sanırım, modern köylük musikisine soyutlukta çıkışacak pek az şey vardır hayatımızda. Modern köylük musikisinin lirik içeriği, baştan aşağı, «kişisel hayat»a yönelik aşk, karşılıksız aşk, esrik aşk, boşanma, zina, yalnızlık filan. Eski aktenli köylük musikisi de kişisel hayatı ele alırdı elbet, ama bunun yanısıra toplumu da işlerdi iş türküleri, uğraş türküleri, toprak ezgileri, siyasal yergiler hep meydanda işte... Modern köylük musikisinde yer alan aşk türküleri kişisel bir deyiş izleniml yaratıyor, oysa hücresel allenin önemi üzerine genellemece bir demeci ileten soyut duygusallıklardan başka bir şey değiller.

Pazar yönelimi, ayrıca, belirli halk musikisi türleri için ayrı ve sağlam dinleyici yığınları yaratma zorunu koşuyor. Nasıl General Motors değişik müşterilerin gözüne değişik modeller dayayarak daha çok araba satabiliyorsa, musiki sanayii de, yaşlılarla gençler, allâmelerle ümmîler ve özellikle aktenlilerle siyahîler arasında ayrılık güderek daha çok konser bileti, daha çok plak, daha çok radyo

reklamı satıyor. Piyasaya değişik halk musikileri öne sürülmesi, ne ırk ayrılığının temel bir nedeni, ne de yansıması onun, sırf ayrılığı pekiştirmek için yapılıyor bu. Köylük musikisinin silme aktenli niteliği herkesce malûm zaten, açıktan ırkçı türkülere gerek yok ki bunun için, başlıca siyasal yıkıcılığı da bundan ileri geliyor galiba. Yapısındaki bu ırkçı özellik dolayısıyla değil mi, güneyli politikacıların o kadar işine geliyor ve Richard Nixon'u coşturdukça coşturuyor!..

Öte yandan ticarileşme yüzünden uzmanlaşmaya kültürün katılıcı yanını öldüren bir tutkuyla belbağlanıldı. Doğru, köylük yıldızlarının sesleri daha iyi eğitilmiş, teknikçe çok daha gelişkin çalgıcılar var ortada, ellerindeki aletlerin üstünlüklerine de diyecek yok. Ama bu arada toplumsal ilişkiler silbaştan değişiyor, bir avuç ustayla, yıldızla koskocaman, ama biçare ve edilgen bir dinleyici yığını arasında korkutucu bir uçurum açılıyor. Profesyonel icracıların «üstün» niteliği amatörlerin cesaretini kırıyor, kendi köşesinde çalgı çalacak, türkü söyleyecek olanları ürkütüyor, az çok yeteneği olanlar da ya ticarî olanı denıyorlar, ya da halkça ortamda kendilerini gösterecek yerde tıkanıp gidiyorlar. Böylece ticarî kültür egemenliği yeni organik aydınların yetişmesini önlüyor. Söylenen, çalınan musikiye katılamamazlık ve musiki kültürü üzerinde hiçbir denetim hakkı kalmayış, dinleyicide canlılık, sorumluluk duygusu bırakmıyor, derken bir kurum daha hayat alanından çekilmiş, denemlerin bir parçası daha şeyleştirilmiş oluyor.

Gramsci'ye bakarsanız, böyle bir organik aydınlar katmanının güme gidişi, işçi sınıfının bu kesimi için siyasal bir yenilgi demek, Sorun, sade önder potansiyeli taşıyan şu ya da bu kadar aydının sayıca kaybıyla bitmiyor, günlük hayatın önemli bir parçası siyasaca kullanılabilir denem alanından çekip alınıyor. Denemle bilinç arasında sınıfın içinden gelip sınıfın içinde kalan bir aydınlar katmanının değil, musiki sanayiinin yerleştiği aracılık konumda sezgiye, bileşime, genellemeye ve sınıf mücadelesinde önemli bir kaynak sağlayacak olan eğitime yer yok.

İsterseniz, geriye gidelim şimdi de, böyle bir şeyin olmasına nasıl elverildi, ona bir bakalım! Zorlama bir prolaterleştirmeye karşı döğüşen bir sınıf nasıl oluyor da elindeki silahlardan birini bırakıyor? Cevabın bir parçası şu: Toplum içinde kendi adına etkin biçimde hareket yeteneğinden yoksun bir sınıf olarak, sanayi-öncesi proletarya hiçbir şeye doğru dürüst asılamayacaktır ve tümünden proleterleştirilip yeni düzenle yeni ve strateji bakımından daha sağlıklı bir ilişkiye girinceye kadar bu böyle sürecektir. Cevabın öbür yanı ise, halk musikicilerinin kendilerini oldum-bittim, değil organik aydın, sıradan aydın bile saymayışlarıdır. Eşkiyalar, tarikat ehilleri, ya da Luddite güruhu gibi, onlar da bilmeden, sınıf kökenli tepkiler göstermekte, sınıf-özgülü işlevler göstermekteydiler. Ticarî imkânlar genişledikçe, sırf eğlendirici olarak onlara duyulan istek de arttı; bol para, ün, ve sevecen yığınlar yeni tür işlere kapılmalarına yetti de arttı bile. Burada satışa çıkaralım kendimizi, bu uğurda da geleneksel kültür biçimleri varsın harcansın diye türkücülerce verilmiş bir bilinçli karar sözkonusu değil. Ne de dinleyici ticarileştirilmiş musikiyi benimserken, gerici bir kültür kurumunun damı altına bile bile, isteye isteye girmiş, kültür bakımından önünde başka seçenek bırakılmamış da ondan. Ortakçılar da topraklarından koparıldıktan, montaj kayışının önüne sıralandılarsa, enayi oldukları için değil, başka çare bulamadıklarındandı; kırtasiyecileşmiş, tatlı-su sendikalarına da katıldılar, kendilerini topluca koruyabilmek için çevrede başka bir imkân bulamadıkları için. Öyleyse, işçilerin toplumsal yararı yitip gitmiş belirli bir musiki katılımına niye hâlâ özlem çektiklerini saptamak üzere öyle ince, uzunboylu ruhsal yorumlara da gerek yok; bu piçleşmiş musikiye kapılanmadıkça kulakları örümcek bağlayacak olduktan sonra...

Halk musikisinin ticarî köylü musikisine dönüşümünün siyasal uzançları üzerinde yaptığımız bu analiz, elbet, bir bütün olarak Amerikan işçi sınıfı kültürünün geçirdiği dönüşüm çerçevesine oturtulmalıdır. Kendi başına kaldı mı, Amerikan işçilerinin, hattâ bu belirli kültür kaynağının yıkımından doğrudan doğruya etkilenmiş olan işçilerin bilinçlerindeki gedikleri tümünden açıklamak için yeterli değil bu analiz. İncelenen şey bir alay kültür deneminden sadece biri ve sonunda varılan yorum da akla gelebilecek yaklaşımlardan ancak bir tanesi. Bu geniş çaplı girişim, odağımızı ekonomik ve siyasal gerçeklerin

daha «çapraşık» incelemelerinden kaydıracak yerde, kültür analiziyle siyasal ekonomi analizini bütünleştirmede bize yeni yollar göstermeli; yukarda özetleyip açıkladığımız Gramsci örneğinde yapıldığı gibi elbet. Böyle bir bütünleşme, başarı derecesi ne olursa olsun, hiç değilse, şu anda Sol hareket içinde öznellik ve bilinç sorunlarına gösterilen ilgi taşkınlığını elle tutulur bir sonuca götürmüş olacaktır. ■

[1] E.J. Hobsbawm, *Primitive Rebels* (İlkel Asiler), New York, 1959.

[2] Herbert Gutman, «Work, Culture and Society in Industrialzing America» (Sanayileşen Amerika'da Kültür, İş ve Toplum), *American Historical Review*, Temmuz 1973.

[3] Georgy Lukâcs, «Reification...», *Tarih ve Sınıf Bilinci* (Cambridge, Mass, 1971) adlı kitabın 100. sayfası.

[4] *Avrupa Gerçekçiliği Üzerine Çalışmalar* (Londra 1950); *Roman Teorisi* (Cambridge, Mass, 1971).

[5] Christopher Caudwell, *Studies and Further Studies in a Dying Culture.* (Cançekişen Bir Kültür Üzerine İncelemeler ve Yeni İncelemeler).

[6] Sidney Finkelstein, *Musiki Fikirleri Nasıl Dile Getirir?* (New York 1952) ve *Besteci ve Ulus* (New York 1960).

[7] Christopher Caudwell de bu görüşü paylaşıyor, cazı «duygu masajı» diye kötülüyordu. Marksist eleştirmenler arasında seçkin kültürü tek gerçek kültür geleneği belleyip, işçi sınıfı kültürünü geri, ilkel ya da burjuva sultası altında tümünden yozlaşmış sayma eğilimi pek yaygın. Bu da, ancak devrimden sonra, işçi sınıfının «gerçek» kültürü paylaşma fırsatı bulacağı ve ancak o zaman has bir proleter kültürünün filizlenebileceği görüşüne zemin hazırlıyor.

[8] Marcuse, «Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber» (Max Weber'in Eserinde Sanayileşme ve Kapitalizm)

[9] J. Habermas, *Toward a Rational Society* (Akılcı Bir Topluma Doğru).

[10] H. Marcuse, *One-Dimensional Man* (Tek Boyutlu İnsan).

[11] Alıntı, *Hazcılık Üzerine* adlı denemesinden.

YAVUZ SABUNCU'YA CEVAP

Y. Sabuncu'nun mektubunu, eleştirilerini cevaplandırmaya geçmeden önce bazı noktaları açıklamanın yararı var.

Okurun da mektuptan rahatça çıkarabileceği gibi Y. Sabuncu Doğu Avrupa ülkeleri ve özellikle DDR (Doğu Almanya) hakkında hayli bilgi sahibidir. Gerçi kendisi tevazu göstererek «nispeten bilgi sahibi» olduğunu söylemekte ise de ihtisas konusu DDR olan bir uzmanla karşı karşıya olduğumuzu belirtmeliyiz.

Bu noktaya değinmemizin ilk nedeni Y. Sabuncu'nun ifade tarzının özelliğidir. Görüleceği üzere Y. Sabuncu bilinen suçlama kelimelerini kullanmamaktadır. Politik polemiklerin o sert suçlama sıfatlarıyla dolu havasına alışık olan okura hayli yumuşak bir eleştirinin yapılmış olduğu izlenimini verebilmektedir. Oysa yazarın bilim adamı kimliği hatırlanır ve yazısında **Birikim**'e «eksik ve yanlış bilgilere **dayanmak**» «tek yönlü verilerden hareket etmek» kolay yargılara, yargılamalara başvurmak ve önyargılı olmak gibi bilimsel düzeyin en ağır denebilecek suçlama sıfatlarını layık gördüğü gözönüne getirilirse, söz konusu eleştirilerin hiç de yumuşak ve sıradan olmadığı teslim edilecektir.

Yazarın bilim adamı kimliğine değinmemizin ikinci nedeni, bilimsel iddialarda bulunmanın kuralları konusunun bu yazıda taşıyacağı önemden ötürüdür. Y. Sabuncu bir bilim adamı olarak bu kuralları yalnız bilen değil, öğreten durumundadır.

Ve kendisinin şüphesiz çok iyi bildiği gibi bir iddia (yargı) ile dayandığı kanıtlar arasında uyum olmalıdır. Belli kanıtlarla belli bir iddia doğrulanabilir. Ama kanıtın doğruluğu, onun her tür iddia için kullanılmasını mazur göstermez. Neyin neyi kanıtladığı, hangi kanıtın hangi tür iddialarda bulunma hakkı verdiği konusunda, özellikle bilim adamları çok titiz olmak zorundadırlar.

Ne yazık ki Y. Sabuncu, bu bilimsel tutuma aykırı bir tutum içindedir. Şöyle ki:

Y. Sabuncu, DDR ile ilgili tanıtma yazısında bazı bilgi ve verilerin eksik ve yanlış olduğunu söylemektedir. Söyledikleri doğrudur. Gerçekten de tanıtma yazısında Honocker'in 1971'de SED başkanlığına W. Ulbricht'in ölümünden sonra geçtiği yolunda ifadeler var. Doğrusu Y. Sabuncu'nun dediği gibidir. W. Ulbricht, gerçi 1971'de partinin en etkin kişisi olma konumundan uzaklaşmış ama 1973'e kadar Devlet Konseyi Başkanı sıfatıyla yaşamış ve o tarihte ölmüştür. 1971'de partinin en etkin kişisi konumuna geçen Honocker ise, W. Ulbricht gibi parti başkanı makamında değil, M.K. 1'inci sekreterliği makamındadır.

Yazıdaki ikinci yanlış W. Lemberz ile ilgilidir. Burada da Y. Sabuncu'nun dediği doğrudur. Gerçekten de W. Lemberz'in 1978 yılı başında Etyopya'ya giderken Libya üstünde geçirdiği bir kazada ölmüş olduğu sehven atlanarak ismi halen yaşayan SED içindeki muhalefet mensupları arasında sayılmıştır.

Tanıtma yazısında Y. Sabuncu'nun işaret edip doğrularını yazdığı eksik ve yanlış bilgiler bunlar.

Birikim gibi bilgi aktarımında özellikle titiz olmaya çalışan bir dergide olmaması gereklî bu hataları gösterdiği için Y. Sabuncu'ya teşekkür ediyor, okurlarımızdan özür diliyoruz.

Eğer Y. Sabuncu «yazıda yanlış, eksik bilgiler **vardır**» demekle yetinse, «dikkatsizlik»le suçlasa bir diyeceğimiz olmazdı. Ama ne var ki o, «yazı eksik ve yanlış bilgilere **dayanmakta**» demektedir.

Bir yazıda eksik ve yanlış bilgilerin olduğu iddiası ile, bir yazının eksik ve yanlış bilgilere dayandığı iddiası arasında nitelik farkı vardır. W. Ulbricht ve Lamberz'in ölüm tarihleri ve Honecker'in resmî ünvanına ilişkin bilgilerin, bu yazının dayanak bilgileri olmadığını, yazının bu bilgilerden kalkılarak geliştirilmediğini Y. Sabuncu bilmiyor, takdir edemiyor olamaz. O halde ciddi bir bilimsel kimlik sahibi olarak o, nasıl olur da gayet kolaylıkla «yazı yanlış ve eksik bilgilere **dayanmakta**» yargısını yapıştırabilir?

Ulbricht'in ölüm tarihi ve Honecker'in makamına ilişkin bilgi, 1971'de SED içinde meydana gelen yönetim değişikliği ve bunu izleyen ekonomi politikasındaki değişim olayının, bu asıl bilginin yanında talî, ek bir bilgidir. Bu ek bilgide yapılan yanlışlık, asıl bilgiyi zedelemez. Aynı şekilde, halen SED yönetimi içinde muhalif bir ekibin bulunduğu yolundaki bilgi asıldır. W. Lamberz'in bu ekibe dahil olması ve şimdi ölmüş olması bu asıl bilginin yanında talî önemdedir. Bu talî bilgide yapılan hata, asıl bilgiyi zedelemez.

Y. Sabuncu bu nüansları belirtmemekle yapılan dikkatsizlikten dolayı «**Birikim** yazarı iyi bir Spiegel okuru değil» diye ince ince alay etme hakkını kendinde bulabilir belki. Ama bu nüans yanlışlıklardan dolayı «yazı yanlış bilgilere dayanmakta»dır hükmünü vermenin kendisine yakışıp yakışmadığını da düşünmelidir.

Geçerken bir noktaya daha değinmek gerekir. Tanıtma yazısında 1971'deki 8'inci Kongre'den sonra SED'in «ekonomik liberalleşme» politikasına geçtiği söylenmekteydi. Bununla kastedilen, —orada da açıklandığı üzere— tüketim mallarında daha önce görülmeyen bir çeşitliliğin sağlanması, kitlesel ve bireysel tüketim imkanlarının arttırılmasıydı. Yani kavram **üretimin örgütlenmesine** ilişkin değildi. Bu anlamda da kullanılabilir

ama yazıda açıkça ne kastedildiği ifade edilmekteydi. Bu bakımdan Y. Sabuncu'nun, mektubunda, 1971 sonrasında ekonominin daha merkezi biçimde örgütlenmesine gidildiğini belirterek «durumun **Birikim** yazarının söylediğinin tam tersi» olduğunu öne sürmesi gereksiz, anlamsızdır.

Y. Sabuncu'nun «yazının eksik ve yanlış bilgilere dayandığı» yolundaki iddiasını desteklemekte kullandığı öteki iddiası da «kullanılan verilerin tek yönlü olduğu»dur. Y. Sabuncu tanıtma yazısında Spiegel'in hemen hemen tek kaynak olarak kullanıldığını ileri sürüyor. Bununla da kalmıyor ve «ünlü anti-komünist dergi **Spiegel'e dayanarak»** (abç) DDR hakkında yapılan yorumlar nesnel eleştiri sayılmaz. Bu da sanırım **Birikim'de** giderek güçlenen bir eğilim» diyor.

Görüleceği üzere son derece ciddi ve ağır bir iddia vardır ortada. Mektubunun başında «dostça eleştiriler»de bulunacağını söyleyen Y. Sabuncu, mektubunu yukarıya aldığımız hüküm cümleleri ile bitirirken herhalde bir «dosta» yazdığı kanısında değildir. Bir anti-komünist dergiye **dayanarak yorum yapma eğilimi giderek güçlenen** bir **Birikim**, Y. Sabuncu gibi birisi için dost sıfatına layık görülmemektedir.

Y. Sabuncu'nun düşmanlarımızı aratmayan bir dost olduğu görülüyor.

Bu dostumuzun iddialarına cevap vermek için bazı ön açıklamalar yapmak gerekiyor.

Birikim'in çıkışından bu yana özellikle vurguluyup açıklamaya çalıştığı konu, sosyalist ve kapitalist toplumların **nitelikçe farklı** toplumlar olduğu konusudur. Sosyalist toplum kapitalist toplumdan nitelikçe farklı ve üstün bir toplumdur. Sosyalizme geçiş süreci bu niteliksel farklılığın giderek belirginleştiği bir süreçtir.

«Toplum, insanlararası ilişkilerden başka bir şey olmadığına göre» (Marx) sosyalist ve kapitalist toplumlar arasındaki niteliksel fark da bu **ilişkilerde**, bunlara tekabül eden kurumsal yapıda **tespit** edilecektir.

Dolayısıyla bir faaliyet için birbirleriyle ilişki kuran insanların bu ilişki içindeki yer alış biçimleri, üstlendikleri işlevler, bu işlevlerin eşitliği, farklılığı, kapsamı v.b. ölçütler kullanılarak sözkonusu **nitelik** tespit edilir. Marksizm bunu «üretim ilişkileri» olarak tanımlar.

Görüleceği üzere bu «işlem» yapılırken, ele alınan toplumun ürettiği ürünlerin miktarı, artış hızı ve bunun toplumdaki paylaşımı dikkate alınmamaktadır. Önemsiz oldukları için değil, toplumun **niteliğini** tespit sorununa ışık tutmadıkları için. Bilimsel soyutlama, üretim, paylaşım ve tüketime ilişkin verileri, incelemenin bu **ilk** ve temel evresinde dışta bırakmayı gerektirir.

Birikim'in Türkiye Sosyalist hareketinin genel alanı içinde hemen hemen tek başına temsil ettiği yaklaşım en özet biçimde bu. Biz yalnızca bu yaklaşımın Marksist nitelikte olacağını savunduk ve yıllardan beri büyük tartışmalara, ayrılıklara konu olan «günümüz sosyalist ülkelerindeki siyasal-toplumsal yapının niteliği» sorununa bu yaklaşım doğrultusunda cevap aradık. Ve görüşümüzü, «yorum»umuzu çok önceden beri ifade etmiş bulunmaktayız.

Birikim okurlarının gayet iyi bildiği üzere, sözkonusu toplumlardaki **üretim ilişkilerinden** yola çıkan **Birikim**, bu toplumları karakterize eden üretim ilişkilerinin kapitalist toplumu karakterize eden üretim ilişkilerinden **nitelikçe** farklı olmadığı açık gerçeğinden hareket ederek bu toplumlara sosyalist denilemeyeceği görüşüne doğal olarak varmıştır.

Şüphesiz aksi kanıda olanlar vardır ve büyük çoğunluğu oluşturmaktadırlar. Onlara göre öncelikle **Birikim'in** yaptığı «üretim ilişkileri» tanımı yanlıştır. Üretim ilişkisi insanların üretim araçları üzerindeki mülkiyet haklarını ifade eder. «Reel-sosyalist» ülkelerde üretim araçları üzerinde özel mülkiyet geniş ölçüde yok olduğuna göre, bu ülkelerdeki üretim ilişkileri kapitalist toplumlardan nitelikçe farklı sayılmalıdır derler.

Dolayısıyla da «reel-sosyalist toplum»lar üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin azlığı oranında sosyalisttirler sonucuna varılır. Özel mülkiyetin azalması ,sosyalizmin gelişmesine denk düşer.

Biz bu yaklaşımı Marksizm-dışı buluyor ve Ekonomist diye niteliyoruz.

Ve belirtmek gerekir ki, sosyalist toplumun bir önceki paragrafta özetlenen biçimde kavranılması konusunda Ekonomist «Marksistler» ile sosyalizm karşıtları her türlü fikir birliği içindedir. «Ünlü anti-komünist dergi **Spiegel'in** yaptığı, «sosyalist toplum» tanımı ile bir Ekonomist «Marksist»in yaptığı tanım arasında hiçbir fark yoktur. İkisi de «sosyalist toplum»a karşıdır, öteki taraftadır.

Birikim'in bu tanıma temelden karşı olduğunu yeniden belirtmek gereksiz. Biz Türkiye Sosyalist hareketine egemen Ekonomist anlayışın çeşitli nüanslarının giderek daha da öfkeli biçimde karşı çıktıkları bir «sosyalist toplum» tanımını savunuyoruz.

Sosyalizm anlayışlarımız farklı olduğu için, bu anlayışın temelindeki dünya görüşlerimiz, yöntemlerimiz farklı olduğu için, hemen her konuda ayrılığımız var. Aynı Marksist sıfatını taşıdığımız halde, benzer sonuçlara varsak bile, yaklaşımlarımızın temelden farklı oluşundan, ayrı ölçütler kullandığımızdan dolayı, belirli bir durumu, olayı çözümlerken olgu tespitlerini farklı yapıyor, ayrı olgulara öncelik ve önem tanıyor, bunlar arasındaki bağıntıları farklı biçimde kuruyoruz.

Nitekim bu durum «Doğu Avrupa ülkeleri»nde ve daha genel olarak tüm «sosyalist» ülkelerdeki siyasal-toplumsal yapının incelenmesi konusunda kendini açık biçimde gösteriyor.

«Doğu Avrupa ülkeleri»ndeki yapıyı eleştirenlerin —ki anladığımız kadarıyla Y. Sabuncu da bu «eğilim»e dahildir— çoğunluğu ile **Birikim'in** ilk ve temel farkı, az önce ifade edilmişti. ÇKP'nin artık kendine yönelik bir silah durumuna gelen malum tez-

lerini bir yana bırakırsak, sözkonusu eleştirici eğilimlerin büyük çoğunluğu, bu ülkeleri ele alırken, «üretim ilişkileri» konusundan yola çıkma gereğini duymuyorlar, çünkü az önce belirttiğimiz gibi, bu ilişkilerin «sosyalist» olduğunu kabul ediyorlar.

Şimdi Y. Sabuncu ile söyleşimize başlayabiliriz. Sabuncu bizim öncelikle bu varsayıma katılmadığımızı, **Birikim**'in bu ülkeler ve özel olarak «DDR hakkındaki yorumu»nun bu noktaya **dayandığını** bilecek kadar **Birikim**'den haberdardır. Kendisi bu görüşe karşı olabilir, ama bu noktanın belirleyici önemini bilmemesi düşünülemez. O halde «DDR hakkında **Spiegel**'e **dayanarak** yorum yapmak» iddiası nedir? Kelimeleri ne anlama geldiğini düşünmeden kullanmak mı bu? Eğer neden bu ise Y. Sabuncu **Birikim**'in yazdıklarına gösterdiği dikkati —ki bunu kolaycı yargılara düşmemesi kaydıyla sürdürmesine yalnızca sevinirız— kendi yazdıklarına karşı da göstermelidir.

Birikim'in Doğu Avrupa ülkeleri hakkındaki «yorumu»nun bu ayırdedici özelliği, dayanağı, şimdi daha önem kazanıyor. Çünkü şimdi konumuz, Y. Sabuncu'nun epeyce «kullandığı» **Spiegel** konusudur.

Batı Almanya'nın ünlü anti-komünist dergisi **Spiegel**, 1978 başındaki üç sayısında Doğu Almanya'yı konu alan yazılar yayımladı.

Doğu Almanya tanıtma yazımız hazırlanırken bu yazılar da elimizdeydi. Yazılarda Doğu ve Batı Alman ekonomilerini karşılaştıran, bu ülkeler arasında özellikle önem verilerek sürdürülen «yarışma»ya ilişkin bazı istatistik ve değerlendirmeler vardı.

Bunlardan bir kısmını tanıtma yazısında aktarırken önemli bir sakınca görmemiştik. Batı ve Doğu Alman ekonomilerinin kapasitesi, gelişme hızı, tüketim düzeyi, v.b. konularda bize fazlasıyla yadırgatıcı gelmeyen, genel bir rakkama dayalı izlenim vermeye yarayan şeylerdi bunlar. Gerçi Y. Sabuncu, bu rakkamların yanlış olabileceğini, bunlara ilişkin daha değişik değerlendirmelerin de yapılabileceğini makul gerekçelerle ileri sürmektedir; ve belirtelim ki haklıdır. Yine de bu rakkamları vermekle önemli bir yanlışlık yaptığımız kanısında değiliz. Çünkü tanıtma yazısının **ana fikri** ile bu rakkamların, istatistiklerin doğrudan bağı yoktu.

Oysa gerek anti-komünist **Spiegel**, gerekse herhangi bir reel-sosyalist için «yarışma»ya değgin veriler merkezi önemdedir. Kimin «önde» olduğunu gösteren karşılaştırmalı rakkamlar, istatistikler, bunlar arasındaki mücadelenin başlıca ideolojik silahlarıdır.

Birikim, başından beri, bir sosyalist toplumun kapitalist toplum ile aynı ölçütler planında karşılaştırılmasının aykırılığını vurgulamıştır. Sosyalist bir toplumun, bu niteliğiyle uyarlı «başarı» ölçütleri vardır ve bu ölçütler, kapitalizmin ideologları tarafından tek geçerli bilimsel ölçütlermiş gibi sunulan üretim, tüketim miktarları ile ilgili ölçütlerden nitelikçe, bağlamları itibarıyla farklıdırlar. Bu şüphesiz sosyalist toplumun üretim artışını önemsemediği, «kitlesel refah»la ilgilenmediği anlamına gelmez. Bazıları **Birikim**'in sosyalist toplumun ayırdedici özelliklerine ilişkin vurgulamalarından böyle bir anlam çıkarıyor olabilirler. Ama **Birikim**'i asgari dürüstlükle, dikkatle okuyan kişiler, bu düşük demagojiyi yadsıyacaklardır. **Bizim vurguladığımız nokta, sosyalist toplumda üretim ilişkilerinin, buna tekabül eden işbölümü sisteminin kapitalist toplumdan nitelikçe farklı olması zorunluluğudur.** Eğer bu gerçekleştirilebilir, insanlar arasındaki kapitalist işbölümünün belirlediği işlev ayrımları aşılır ve insanların giderek artan ve bu doğrultuda giderek eşitleşen işlevlere sahip olarak, tüm toplumsal faaliyetlere katılması süreci başlatılıp geliştirilebilirse, buna elveren örgütsel yapılar kurulursa, kesin ve dönülmez biçimde sosyalizme geçiliyordur artık. Bu temelin varlığında, hem kapitalist toplumun geliştikçe daha derinleşen, her düzeydeki sorunlarının gerçek çözüm platformu oluşturulmuş olur ve hem de bireylerinin tüm üretici yeteneklerini fiilen seferber edebilen bu temel sayesinde, kapitalizmin ulaşmayı bile düşünemediği engin bir toplumsal üretim ve refahın ufukları açılır.

Sosyalist toplumun nitelikçe üstün ve değişik bir üretim ilişkileri «sistemi» olduğu noktasını bunun için vurguluyoruz. Ve bu yüzden kapitalizm ile aynı üretim ilişkilerini, aynı işbölümü mantığını paylaşan reel-sosyalistlerin «yarışma»da hangi durumda oldukları sorusu ile ilgilenmiyoruz. Önde de olabilirler, geride de. Verdikleri rakkamlarla kapitalist toplumdan daha çok ürettiklerini, daha çok tükettiklerini kanıtlayabilirler. Ama bu kanıtlamalarıyla yalnız daha çok üretip tükettiklerini anlatmış olurlar. Sosyalist olduklarını anlatmış olmazlar.

Bir toplumun sosyalist olmadığı; bu temel tespit için, üretilenlerin miktarı, bunun bir kapitalist ülkeden fazla veya eksik oluşu, tüketim düzeyleri v.b. göstergelere **değil**, üretilenlerin nasıl üretildikleri, insanların bu süreçte hangi işlevleri üstlenerek yer aldıkları, bu **işlevler planında kurulan ilişkilere bakılır.** İlk ve temel tespit burada yapılır.

Biz bu tespiti «Doğu Avrupa Komünizmi» özel sayısından çok önce yaptık ve bu ülkelerin sosyalist değil, ondan nitelikçe farklı «reel-sosyalist» bir toplum türü olduğunu söyledik.

Reel-sosyalizm ile kapitalizm aynı üretim ilişkileri temelinde yükselirler, aynı **üretim biçiminin** iki değişik örgütlenme «model»idirler. Şüphesiz bu ülkelerde şimdi reel-sosyalizme varmış olan hareketlerin amacı, bu **üretim biçimini** değiştirmek, süreç içinde komünist topluma vardıracak üretim ilişkileri değişimini gerçekleştirmekti. **Birikim**'in daha önceki sayılarında geniş ölçüde anlatılan —ve şu anda yeniden üzerinde duramayacağımız— nedenlerden dolayı bu amaç gerçekleştirilemediği gibi, son yıllarda ortaya atılan «reel-sosyalizm» kavramı ile, bu amaca varmanın imkânsızlığı da resmen ilan edilmiş oldu.

«Doğu Avrupa Komünizmi» özel sayısında yer alan tanıtma yazıları bu tesbitin doğal ürünü olan şu ana fikrin doğrultusundadırlar. Kapitalizmle aynı üretim biçimi temelinde birleşen reel-sosyalizm, bu temel ortaklıktan dolayı, kapitalizmin karşılaştığı, «ürettiği» sorunların aynılarıyla yüzyüzedir. Kapitalist toplumlarda ortaya çıkan sorunları, **—devlet mülkiyetinin** temel alınmasının ürünü olan kendi değişik organizasyonunun neden olduğu biçimsel farklılıklar içinde— yaşamaktadır. Nasıl bir kapitalist toplumda üretimin artışı, tüketim düzeyinin yükselişi onun temel çelişkilerinden doğan sorunları ortadan kaldırmaz ve bu artışlar ancak geçici sürelerde temel sorunların «örtülmesini» sağlayabilirlerse; tıpkı bunun gibi, reel-sosyalist toplumlarda da üretim, tüketim artışları, ne bu sorunları giderecek ne de bu düzenlerin ideologlarının iddia ettiği gibi, «sosyalizm»e varılmasını sağlayacaktır.

Tersine, bu üretim-tüketim pompalaması, kapitalist ülkelerle bu platformda girişilen «yarışma», sözkonusu reel-sosyalist toplumların giderek kapitalist toplumlarda geçerli ideolojilere, değer yargılarına açılmasını zorunlu kılacaktır. Nitekim özellikle son yılların olayları bunu gayet açık biçimde göstermektedir. Ve tanıtma yazılarında kısmen verilen örnekler eşliğinde işlenen bir konu da bu idi

Bu örneklerle eşdeğer ve şüphesiz daha da önemli ve öğretici olan olgular, reel-sosyalist ülke yönetimlerinin tutumlarına ilişkin olanlardır. Tanıtma yazılarında reel-sosyalist ülkelerin yakın dönem tarihlerinin ekonomik-siyasal gelişmeleri bu bağlamda anlatılırken belirtilmek istenen şey açıktı. Görülmekteydi ki, reel-sosyalist yönetimlerin ülkelerindeki sorunları kavrayış biçimleri, bu sorunlara getirdikleri önlemlerin mantığı, herhangi bir kapitalist ülke devlet yöneticilerininkinden farklı değildir. Toplumsal huzursuzluklara, sorunlara ekonomik önlemlerle —«huzursuz kesimler»in tüketim düzeylerini yükseltmekle— çare bulmak peşindedirler. Ve bu, onları, kapitalist toplumlarda çoktandır yürürlükte olan «tüketim ideolojisi»ni yerleştirme çabalarıyla aynı noktaya getirmektedir Toplumdaki huzursuzlukları, muhalefetleri yerinde ekonomik ödünlerle, o olmazsa veya buna imkân bulunmazsa sert askeri-polisiye önlemlerle bastırmak, böylece «düzeni korumak», bu ana yöntem, ortakça paylaşılmaktadır.

Doğu Avrupa Komünizmi özel sayısında yer alan tanıtma yazılarının amacı, ana fikri buydu Polonya ve DDR'in yakın tarihlerindeki ekonomik-siyasal gelişmeler özetle anlatılırken, bu ülkeleri yöneten partilerin olaylar karşısında aldıkları tavırlar, uyguladıkları politikaların yukarda anlatılan nitelikte olduğu belirtilmeye çalışılmış ve bu tutumun ilk çelişkileri sergilenmek istenmişti.

Dolayısıyla bu ana fikir açısından örneğin DDR'in «yarışma»daki durumuna değgin ekonomik bilgiler tali önemdeydi Bu bilgiler Y. Sabuncu'nun da doğruluğunu onayladığı kaynaklardan alınmış olsaydı ve diyelim DDR'in «önde» olduğunu veya yakında öne gececeğini kanıtlıyor olsalardı da böyleydi bu Çünkü bir Marksist Sosyalist olarak «yarışma»nın sosyalizme götürmediğini, tersine buna elveren ögeleri hızla tahrip ettiğini söylüyoruz. Ve bu yüzden de «yarışma»yı sosyalizm adına meşruloştıran mantığı, **yarışma**nın kendisini temelden yadsıyoruz.

Tanıtma yazılarının bu ana fikrini kavrayacak düzeyde olan Y. Sabuncu «yarışma»ya değgin verdiğimiz rakkamların tartışılabileceğini kanıt göstererek, sırf buna dayanarak **Birikim**'in tüm yazdıkları üzerine çok ağır bir iddiada bulunabiliyor: «Ünlü anti-komünist dergi **Spiegel'e dayanarak** DDR hakkında yorum yapmak»la niteliyor **Birikim**'i.

Yalnızca hangi kanıtlarla hangi iddiada bulunacağını bilmemek mi? Bilimsel uğraş içinde olanlar için ayıbın ötesinde sayılması gereken vahim bir eksiklik mi?

Y. Sabuncu yukardaki iddiasını sırf bu tanıtma yazısıyla, sırf bu özel sayıyla sınırlamıyor **«Spiegel'e dayanarak** yorum yapmak» iddiasında bulunduğu pasaj şöyle: «... Ünlü anti-komünist dergi **Spiegel'e** dayanarak DDR hakkında yapılan yorumlar nesnel eleştiri sayılmaz. Bu da sanırım **Birikim**'de giderek güçlenen bir eğilim... »

Bay Y. Sabuncu, **Birikim**'de «giderek güçlenen eğilim»in ne olduğunu açık seçik söylemiyor. Ama arif olanlar anlasınlar diyor.

Açık seçik söylemiyor, çünkü o zaman «nesnelliğini» yitirebilir. Reel-sosyalizmi eleştiriyor diye **Birikim**'i anti-komünistlikle suçlayan ÇKP ve SBKP takipçilerinin konumuna düşebilir. O zaman Bay Y. Sabuncu için «nesnel değil», «politik tavır aldı» diyebilirler. Bu nedenle Bay Sabuncu, ağırbaşlı ve «seviyeli» bir eda ile, **Birikim**'de «anti-komünist dergilere dayanarak yorum yapmak eğiliminin giderek güçlendiğini» söyler

Fakat kendisinin DDR yanlısı reel-sosyalizm savunucusu sanılmaması da gerekir. «Nesnelliğin» böyle bir tehlikeye uğramaması için de Y. Sabuncu gereken önlemleri almıştır. Reel-sosyalizm eleştiricisi **Birikim**'e «dostça» seslendiğini söyleyip reel-sosyalist yönetimlerin muhalif akımlarına karşı tutumunu «haksız» bulduğunu ifade ederek yapar bunu. Hatta daha da ileri gider. Reel-sosyalist yönetimlerin ekonomik düzenlemelerinin «sistem teorisi ve kibernetikten kaynaklanan bir yaklaşım»ın ürünü olduğunu belirtir. Konu ile ilgilenen herkesin kabul ettiği gibi, bu yaklaşım insanları birer robot, birer üretim makinesi gibi kabul eder ve bu yüzden de insanlık dışı olarak nitelenir. «Sistem teorisi ve kibernetikten kaynaklanan yaklaşım»dan söz ederek Y. Sabuncu bu noktayı ima eder. **Birikim**'in özellikle önem verdiği bir noktadır bu. Ve böylece Y. Sabuncu «reel-sosyalizm»in ne olduğunun farkında olduğunu yine arif olan anlasın üslubu içinde belirtmiş olur

Şiş de kebap da kurtulmuş, mukaddes «nesnellik» korunmuştur.

Ama Y. Sabuncu yalnızca «nesnelliği» korumak peşinde değildir. O aynı zamanda «nesnel yaklaşımın» politik yaklaşımlar üstünde bir yaklaşım olduğunu da «anlayana» göstermek istemektedir. Nesnel yaklaşımıyla Y. Sabuncu, bir ucunda reel-sosyalizmin, öteki ucunda da **Birikim** gibi reel-sosyalizm eleştiricilerinin yer aldığı «politik yaklaşım»ların üstündedir. Bu politik yaklaşımlar «kolaycı yargılar»da bulunmakta, «önyargı»lardan hareket etmektedirler. Oysa «nesnellik» böyle midir?

Örneğin Y. Sabuncu, **Birikim**'in DDR hakkındaki tanıtma yazısını topluca değerlendirdiği yerde «... **Spiegel**'in 1978 yılı ilk üç sayısı yazarın (**Birikim** yazarı kastediliyor) Alman Demokratik Cumhuriyeti hakkında **bilgi sahibi olmasına yetmiştir**» (abç) derken, ne kadar «nesnel»dir, ne kadar «kolay yargılar»dan uzaktır ve ne kadar «ölçülü», ne kadar «mütevazi»dir.

Üç dergi sayısını okumak «bilgi sahibi olmasına yetmiştir»

İşte «kolay yargılar»dan kaçınma tavsiyesinde bulunan birinin cümlesi. Bay Y. Sabuncu bu yargı cümlesiyle iftihar etmelidir. Ve eğer birileri kalkıp dipten doruğa «nesnellik», yoğun «araştırma» ve «ölçülülük» tüten bu cümlenin bir Karakuşî fetvaya pek benzediğini, gülünç bir kendini beğenmişlik eseri olup, sılık bir karacalma gayretini yansıttığını söylerse aldırmamalıdır.

«Nesnel» Y. Sabuncu, **Birikim**'e yönelttiği bir başka «eleştiri»sinde söylediklerleyle bu anlamlı, ilginç tutumun bir örneğini daha veriyor:

«... Bu ülkelerdeki (Doğu Avrupa ülkeleri) görüşlerin tornadan çıkmışcasına hep aynı olduğunu ve Stalin ya da Kruşçef'den beri hiç değişmemiş olduğunu peşinen —yani araştırmadan— kabullenmek de pek bilimsel bir yaklaşım değil...»

Demek ki, **Birikim** Doğu Avrupa ülkelerindeki görüşlerin «tornadan çıkmışcasına hep aynı olduğunu», «hiç değişmediğini» iddia ediyormuş «Araştırmadan», «peşinen» kabul ediyormuş bunu **Birikim**.

Birikim'i takip eden, bırakın tüm sayılarını, sırf bu Doğu Avrupa Komünizmi özel sayısını okumuş olan okurlar, bu cümlesinden sonra eğer Bay Y. Sabuncu'nun «pek bilimsel» olduğuna hepten inanmazlarsa, doğrusu çok «ayıp etmiş» olacaklardır.

Gülünç olmaktan çekinmemek de bir cesaret türüdür. Bay Y. Sabuncu, bu cesaretin parlak örneklerini cömertlikle sunuyor bize.

Fakat gülümseme ile geçiştirilmeyecek bir eda, sakat bir şüphecilik, bilinmezcilik ve benmerkezciliğin karışımından oluşmuş bir yaklaşım var burada.

Çünkü Y. Sabuncu'nun az önce aktardığımız cümlesine dikkat edilirse orada «araştırmamakla», keyfi, peşin hükümlerle yetinmekle itham edildiğimiz görülecektir.

Bu çok ağır bir ithamdır. Sabuncu, bizim özellikle Türkiye gibi konunun çok sıcak ve önemli bir tartışma konusu olduğu bir ortamda, Doğu Avrupa ülkeleri ve genelde tüm reel-sosyalist ülkeler hakkında yazılar yayınlanırken «araştırma» yapmadığımızı nasıl öne sürebiliyor? Böyle bir şeyi aklı alabiliyor mu?

Anlaşılan almış. Nedeni de herhalde şu. Bay Sabuncu bizim konu hakkında bir miktar araştırma yaptığımızı, bazı belge ve kitapları okumuş olabileceğimizi belki kabul eder. Ama belirttiğimiz üzere kendileri D. Avrupa konusunda «uzman»dırlar. Şimdi otursalar D. Avrupa konusunda çalışmalar yapmış kişilerin sırt adlarını sıralamaya kalkışsalar birkaç sayfa doldururlar. Hal böyleyken, özel olarak bu konunun uzmanı olmayan, çeşitli konularda yazılar yazan Birikim yazarlarının bu kadar çalışmayı okumuş olmaları beklenemez. «Araştırma yapmamak» yargısına bundan varıyordur Bay Sabuncu. Mektubundan anlaşılan bu.

İkinci yargıya —**Birikim**'in peşin yargılılığına— ise buradan kolayca varılır: Kendileri gibi «uzman»lar raflar dolusu kitap ve belgeyi okumuş, araştırmış olmalarına karşın bu konuda henüz «yargı»lara, kararlara varmamışken; bu nokta doğrudur ama şunu da gözardı etmemeli yollu düşünceler içindelerken, kendileri kadar «araştırma yapmamış» birileri kalkıp, yargılar, kararlar içeren yazılar yayınlarlarsa, bu kararlar sözkonusu «araştırma azlığından» dolayı yanlış olmalıdır, peşin yargı sayılmalıdır.

Giderek daralan ve birbirinden koparılan konularda uzmanlaşma doğrultusunda yürütülen bilimsel çalışmaların altındaki mantığı, uzmanlaşmayı kaçınılmaz ve doğal bir gerekillik olarak sunan bilim anlayışının kendisini eleştirmek gerekir burada. Çünkü Y. Sabuncu'nun yukardaki gibi olduğunu kuvvetle tahmin ettiğimiz düşünüş biçimi bundan kaynaklanıyor.

Fakat Y. Sabuncu Marksist bilimsel anlayışın, yöntemin bilgisine sahip olarak, bu «uzmanlaşma» doğrultusunda ilerletilen bilimin eleştiri nedenlerini kavramak ve en azından yukardaki türden bir uzman tavrına kapılmak durumunda olmamalıydı.

Hattâ bu uzman tavrına kapılmış olsa bile, üzerinde durduğumuz iddiaları ileri süremeyeceğini, eleştiri yapsa bile bu tür eleştiri yapamayacağını; çünkü bu eleştirinin yalnızca yanlış ve keyfi olmakla kalmayıp asıl olarak kendisinin sorunu kavramamış olduğunu açığa çıkaracağını görmüş olmalıydı.

Y. Sabuncu gerçekten de sorunun ne olduğunu kavramamıştır.

İlkin **Birikim**'i; «araştırma yapmamak»la itham edişinin gerekçelerine bakalım.

Y. Sabuncu, özel sayıda «Doğu Avrupa'daki görüşlerin SSCB'deki anlayışla aynı olduğu» varsayımından hareket edildiğini ve bunun «tam doğru» olmadığını söylüyor. «Doğu Avrupa ülkelerindeki siyasal düşüncenin tamamen tekdüze olmadığı kanısındayım» diyor.

Kanısındayım diye ihtiyatlı

bir ifade kullanmasına gerek yok Y. Sabuncu'nun. Kesindir demelidir, çünkü SSCB ve Doğu Avrupa alanında siyasal düşüncenin tekdüze olduğunu iddia etmek saçma olur.

Birikim'in Doğu Avrupa ve SSCB'deki siyasal - toplumsal yapıyı incelediği yazılarında, yalnızca Stalin veya Kruşçev'in adının geçtiği bir «reel - sosyalist» anlayışın eleştirisinin yapıldığını, başka kişilerden pek söz edilmediğini kanıt göstererek Y. Sabuncu, eğer **Birikim**'in «Doğu Avrupa ülkelerinde siyasal düşüncenin tekdüze olduğu»nu varsaydığı sonucunu çıkarmışsa en hafif deyimle «hata etmiştir»

Sözkonusu teorik yazılarda ele alınan **«reel - sosyalist anlayış»**tır. Onun tüm «türevlerinde», birbirinden görece farklı yorumlarında ortak ve temel olan kabuller sistemi ele alınmakta ve eleştirilmektedir. Doğu Avrupa ülkelerinde ve genelde tüm Uluslararası Sosyalist Hareket içinde birbirinden görece farklı, hatta çoğu kez birbiriyle çatışan çeşitli «reel - sosyalist görüşler» şüphesiz vardır. Ancak bunların hepsi belli temel noktalarda birleşmektedirler. Y. Sabuncu bizim bu temel birleşme noktalarını göstererek hepsini aynı bir «reel - sosyalist anlayış» başlığı altında toplamamıza ve bu çeşitli reel - sosyalist görüşlerin ortak temelini eleştirmemize katılmayabilir. Ama yapılan işlemin, usul olarak yanlışlığını ileri süremez. Çünkü nasıl, örneğin felsefede, bir dizi birbirinden farklı görüş, sistem varken, bunların belli bir bölümünü —felsefenin temel sorunlarına aynı cevabı vermiş olanları— aynı bir —diyelim— «idealizm», «idealist anlayış» adı altında toparlayabiliyorsak, bunun bilimsel bir yaklaşım olduğunu kabul ediyor ve «idealizm»i eleştiren birini «realist düşüncenin tekdüze olduğunu» varsaymakla suçlamıyorsak; yukarıda yapılan işlemi de gerekli ve bilimsel bir işlem olarak kabul etmeli ve bu yapıldı diye böyle gayri ciddi bir suçlamada bulunmamalıyız. Eleştirilecek, suçlanacak isek» «reel - sosyalist anlayışın» çeşitli biçimlerinin temelinde olan kabulleri gerçekten doğru tesbit edip etmediğimiz, bunların yanlışlığını gösteriş biçim ve gerekçelerimiz ele alınarak yapılmalı bu.

Birikim, Doğu Avrupa ülkeleri ve SSCB de —ÇHC'yi de rahatça ekleyebiliriz buraya— yönetici partilere egemen olan **anlayışın** aynı olduğunu öne sürmektedir.

Ve bunu çeşitli telif yazılarında anlatmakta, açıklamağa çalışmaktadır. Ama hiç bir zaman bu ülkelerde reel - sosyalist anlayışın aynı **biçiminin** savunulduğunu, tek düze görüşlerin ileri sürülüp, uygulandığını ileri sürmemiştir.

Birikim de reel - sosyalist **anlayışın** eleştirisi yapılırken asıl olarak Stalin'den ve Kruşçev' den sözedildiği, bir dizi başka reel - sosyalist görüş sahiplerinin ismi geçmediği doğrudur. Ama eğer anlatabilmişsek bunun nedeni Stalin'den ve Kruşçev'den farklı görüşler ileri sürenlerin olmadığını, onlardan beri siyasal düşüncenin «hiç değişmemiş» olduğunu, peşinen kabul etmiş olmamız değildir. Veya bu neden, Bay Sabuncu'nun iddia ettiği gibi —araştırma yapmamış olduğumuz için— bunların farkında bile olmadığımız değildir. Stalin'den reel - sosyalizm anlayışının teorik temeli olan «Marksizm - Leninizm» yorumunun formüle edicisi ve «sosyalizmin temellerinin inşaası» evresinin tipik ekonomik - politik yaklaşımını genel hatlarıyla verebildiği için; Kruşçev'den ise, bu inşa evresinden ve siyasal düzenlemelere geçişle karekterize edilen döneme ilişkin yaklaşımın ilk akla gelen kişisi olması nedeniyle sözedilmekteydi.

Sırf özel sayıda yeralan Polonya ve DDR hakkındaki tanıtma yazılarında geçen ve bu ülkelerdeki «siyasal düşüncenin» değişmelerine tekabül ettiği açıkca belirtilen olgular bile Y. Sabuncu'nun bize «kolayca» yönelttiği iddianın ne denli tutarsız, gayri ciddi olduğunu göstermeye yeterlidir.

Doğu Avrupa ülkeleri konusunda yapılan çeşitli incelemeler, yorumlar bakımından Türkiye Sosyalist Hareketinin hayli geniş bir kaynak ve bilgi yoksunluğu içinde olduğu ortadadır. Bu bakımdan konunun belli bir yanıyla da olsa ele alındığı bir «özel sayı» ne denli geniş bir dergi olarak düzenlenmiş olsa bile, ihtiyaca yetmeyecektir. Doğu Avrupa ülkelerindeki muhalefet hareketlerinin en ilgiye değer olanlarından, özellikle R. Bahro, Haraszti gibi Marksist nitelikte olan eğilimlerden seçtiğimiz yazılardan oluşan bu sayı eksik bulunabilir ve şüphesiz bunlara eklenecek, eşdeğer ilginçlikte çalışmalar vardır. Y Sabuncu'nun, özellikle önemli bulduğu bir çok çalışma reel - sosyalizmi şu veya bu biçimde eleştiren veya uygulamada değişik görüşler getiren kişilerin yazıları yer almadı diye talihsiz yorumlara girişmemesi gerekirdi. Yeri gelmişken belirtelim ki mektubunun başındaki «belirtme» anlamsızdır. Özel sayı zaten muhalefet, özellikle Marksist muhalefet hareketlerine ayrılmıştı. «Avrupa Komünizmi» adının, SSCB ve Doğu Avrupa'da varolan düzene muhalif bir anlayışı temsil etmesinden esinlenerek, Doğu Avrupa'daki aynı tür akımları da «Doğu Avrupa Komünizmi» adı altında tanımlamıştık. Özel sayının bu nitelikte olacağı bir önceki sayımızda da bildirilmişti. Bu yüzden Y. Sabuncu'nun bu sayıda Doğu Avrupa'daki geçerli anlayışı, onun iç mantığını anlatan yazılara neden yer vermediğimizi sorması, bunu bir eksiklik olarak nitelemesi anlamsızdır. ■

«50. YILINDA LAİKLİK» SEMPOZYUMUNUN ARDINDAN...

Atatürk Kültür Merkezi geçtiğimiz yıl sonunda (22 - 24 Aralık 1978) İstanbul İ.T.İ.A.'ne bağlı Siyasal Bilimler Fakültesi, Siyasi Tarih Kürsüsü tarafından düzenlenen, «50. Yılında Laiklik» konulu bir sempozyuma sahne oldu. Hilâfetin kaldırılışının ellinci yılına rastlatılan bu sempoz-

yumda, fazla ayrıntılara girilmemekle birlikte, yarım yüzyıllık uygulama sonucunda «laiklik» ilkesinin, siyasal ve toplumsal hayatımızda yarattığı ya da yaratamadığı çeşitli etkiler tartışıldı. Bu kısa özet yazısında, sempozyuma sunulan bildirilerle her oturumda yer alan tartışmaların önemli noktalarına değinilecek, ayrıca laiklik olgusuna ilişkin birkaç görüş dile getirilecektir.

Sempozyumun açış konuşmasını, İstanbul İ.T.İ.A. Başkanı Prof. Dr. Orhan Oğuz yaptı. Daha sonra söz alan aynı akademiye bağlı Siyasal Bilimler Fakültesi Siyasî Tarih Kürsüsü Başkanı Ord. Prof. Dr. Reşat Kaynar, bildiri sunacak arkadaşların, laiklik ilkesi kabul edildiği tarihlerde daha yeni doğmuş genç bilim adamları arasından seçilmesine özen gösterildiğini belirtti. Kaynar konuşmasında laikliği tanımlarken, «devlet faaliyetlerine din'in karıştırılmaması» biçiminde bir ifade kullandı. Sempozyumun daha sonraki oturumlarında cumhuriyet yönetiminin laiklik politikası tartışılırken, bizdeki uygulamanın, din'i devlet faaliyetlerine karıştırmamanın yanısıra, din'i tamamen devlet mekanizmasının dışına atmak yerine, ona devlet aygıtının içinde çok sınırlı bir yer vererek «denetim altında tutma» yönünde geliştiğini ortaya koydu.

Sempozyumun açılış oturumuna katılan Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk verdiği söylevde, cumhuriyet yönetiminin laiklik ilkesini «eksiksiz» bir biçimde gerçekleştirdiğini vurguladı. Korutürk, laikliğin din ile devlet işlerini birbirinden ayırma ve eğitimi laik ilkelere göre düzenleme konularında başarılı olduğunu kaydederek açıkladı. Laikliğin asla dinsizlik anlamına gelmeyeceğine dikkati çeken Korutürk, asıl amacın din ve inanç özgürlüğünün sağlanması olduğunu belirtti. «Din ve inanç özgürlüğü»nün, verilebilecek çeşitli tanımlara göre, sınırları çok geniş tutulabilecek bir kavram olduğu gözönüne alınırsa, ülkemizde bu alanda gerçekten «eksiksiz» bir uygulamanın geliştirilip geliştirilemediği bir tartışma konusu olabilir. Korutürk'ün ülkemizin güncel sorunlarına değinirken, yine bu söylevinde dile getirdiği «din ve mezhep kavgalarından sakınalım» kaygısında ne denli haklı olduğu, bu sözlerin üzerinden 24 saat geçmeden patlak veren Kahramanmaraş olayları ile kanıtlandı, sanırım.

Laiklik konusunda ilk bildiriyi sunan Prof. Dr. Nusret Hızır, «Batı'da Laikliğin Gelişimi»ni bir dizi mantık içermeleriyle açıkladı. Sempozyumu izleyenlerin (bu arada benim de) mantık dalında bilgi düzeyimiz hayli düşük olduğu için, Hızır'ın bildirisi üzerinde ayrıntılı bilgi vermek pek mümkün değil. Yalnız, kaba hatlarıyla ve tarihî olgulardan hareket ederek, Batı'da laiklik ilkesinin gelişimini özetlemek yararlı olabilir.

Laiklik olgusu, monarşilerin ulusal kiliselerini kurarak iktidarlarını sağlamlaştırmaları anlamında, görece yeni, son birkaç yüzyılda ortaya çıkmış bir olgudur. Gerçekte «laik» kelimesi yunanca «laikos»dan gelir ve olumsuz anlamda bir işbölümünü ifade eder: laik, ruhban olmayan, hatta «laik bir piskopos»tan söz etmek mümkünse, keşiş-olmayan, sıradan insan (ingilizcedeki «layman» karşılığı)[1] demektir. Üstelik, «laik» sıfatı, insanlar için olduğu kadar bir kurum ya da eşya için de kullanılabilir.[2] Laikliğin dinsizlik ya da din düşmanlığı ile bir ilgisi yoktur. Aksine, laik kişi hayli dindar bir insan olabilir. Halbuki bugün laik kişi denince, daha çok din-dışı bir kişilik anlaşılıyor.

Toplumsal evrimin ilk aşamalarında, modern anlamında bir laiklik olgusuna rastlamak mümkün değildir. Çünkü ilkel toplum, toplumsal işbölümünün henüz ortaya çıkmadığı bir düzeni içerir. Böyle bir düzende, kabile içi ya da kabileler arasındaki ilişkiler, üretim, aile, savaş, varsa ticaret (panayırlar v.b.) gibi tüm faaliyetler dinî kurallara göre düzenlenir. Tarih boyunca, toplum yapısında farklı kurumların belirlendiği ölçüde, siyasal iktidar önce dinî iktidardan ayrılmış, sonra hukuk sistemi (kanunlar, mahkemeler v.b.) bağımsızlığını kazanmış, daha sonra da düşünce ve ahlâk kurumları birbirlerinden ayrılmıştır.[3] Örneğin, Antik Çağda ticaretle zenginleşen İonya şehir devletlerinde ilk kez ortaya çıkan maddeci bir felsefe[4] doğa ve toplum olaylarını açıklarken («evrenin aslı nedir?» sorusuna cevap ararken) mythos'un geleneksel açıklamalarını terk ettiği zaman, din-dışı bir tutum benimsemiş oluyordu. Eski Yunan'da felsefelerinin odak noktasına insanı alan Sofistler[5] de laik düşünceler üretmişlerdir.

Gelelim tektanrılı dinlerin en yaygını olan Hıristiyanlığa... Yer ve Gök devletinin haklarını ayıran Hıristiyanlık özünde laik bir öğretidir. Ancak, Hıristiyan cemaatların birleşerek Bizans İmparatorluğu ve Katolik Kilisesi şeklinde kurumlaşmasından sonra kilise iktidar sahibi olmuş, «teokratik» bir nitelik kazanmıştır. Ve bu değişim, Hıristiyanlığın ilk dönemleriyle kıyaslanmayacak ölçüde, dinin laiklikten uzaklaşmasına neden olmuştur. Yalnız burada Doğu ve Batı kiliselerinin ayrılmasından sonra, bu iki kilisenin geçirdiği farklı gelişimlere değinmek gerekir. Batı kilisesinin tarihinde önemli bir yer tutan, kilise-siyasal iktidar çekişmesi doğuda görülmüyor. Ortodoks kilisesi önce Bizans İmparatorluğu'na, daha sonraları ise Rus Çarı'na bağımlı kaldığı için farklı bir gelişim çizgisi izlemiştir. Bu imparatorlukların çok güçlü olmaları, din ve dünya işlerini ayırma hamlelerinin başarıya ulaşmasını engellemiştir.

Şimdi batıda kilise, siyasal iktidar ilişkilerinin gelişmesini tarihî olgulardan izleyelim. Roma İmparatoru Konstantin'in 324 yılında, kendini din işlerinin başkanı sayarak ilk Hıristiyan genel konseyine başkanlık etmesi, daha sonraki imparatorların piskopos seçimleriyle ilgilenmeleri ve kilise görevlilerini atama ya da en azından kilise görevlilerinin seçimlerini onaylama hak-

kını elde etmelerine yol açmıştır. Öte yandan Hıristiyanlığı kabul eden Roma İmparatorluğu, piskoposlara yönetim ve yargı işlerinde (bazı mahkemelerin yargıçlığı gibi) görevler vermiştir. Kilise henüz zayıf olduğu dönemde imparatorların bu tutumuna boyun eğmiştir

Roma İmparatorluğu 410'da Vizigot kralı Alarik'in saldırılarına uğradıktan sonra bir daha toparlanamamış ve 476'da tamamen yıkılmıştır. Cermen kabilelerinin uzun süre yağmalarına uğrayan Roma'nın bütün toplumsal ve siyasal düzeni yıkılınca geriye Avrupa'nın tek örgütlü kurumu olarak Kilise kalmıştı Bu nedenle Kilise Roma İmparatorluğu'nun pek çok işlevini üstlenmiş ve Hıristiyan toplumu içinde birleştirici bir rol oynamıştır. Prof. Sabine'ın kaydettiği gibi, «Din desteği olmaksızın dünya imparatorluğunu sürdürmek hiçbir zaman mümkün olmamıştı. Çağdaş ulusculuk duyguları gibi sağlam bir bağdan yoksun olan halklar, şehirler ve kavimler toplulukları aralarında ortak bir dinden başka bir birleştirici ilişki kuramıyorlardı.»[6] Yönetsel açıdan ise, sanki İmparatorun yerini Papa, büyük şehirlerdeki vallilerin yerini piskoposlar almıştı.[7]

Kilise ve papalar Batı dünyasını Atilla'nın saldırılarından kurtarmak gibi hayırlı işler gördükçe manevi gücünü artırmış, ayrıca Hıristiyanların bağışladıkları mülkler ve eldeki toprakların işletilmek üzere feodal beylere verilmesi karşılığında elde edilen gelirle büyük bir ekonomik güç kazanmıştır

Hıristiyanlık Roma dünyasında kabul edilip meşruluk kazandıktan sonra kilise olarak örgütlenirken, İmparatorluğun örgütlenişine paralel bir gelişme göstermiştir. Roma piskoposu zamanla bütün piskoposların başkanı (papa) olduğunu iddia ederek Kilise'nin en tepesinde bir yer edinmiştir. (Papalar bu iddialarına gerekçe olarak, Roma Kilisesi'ni Aziz Petrus'un kurduğunu, dolayısıyla İsa'nın vekilliğinin Aziz Petrus yoluyla Roma Kilisesi piskoposlarına geçtiğini ve kendilerinin «İsa'nın vekili» sıfatıyla Hıristiyanlığın başı olduğunu öne sürmüşlerdir.)

Papaların bu iddiası bazı piskoposların itirazına ve giderek kilise içinde bölünmelere neden olmuştur. Bizans imparatorlarından destek gören Konstantinopolis piskoposları papanın üstünlüğü tezini hiçbir zaman kabul etmemiş, bu karşı çıkışlarını İncil'den alıntılarla kanıtlamaya çabalamışlardır. Bizans'taki piskoposlar «patriark»tan türetilme «patrik» adını almış, ancak papaların Roma'nın yıkıldığı dönemde hazır bulduğu iktidar boşluğu gibi bir avantaja sahip olmadıkları, üstelik Bizans imparatorlarının gölgesinde yaşadıkları için, papaların gücüne erişememişlerdir.

Papaların üstünlük tezine Konstantinopolis piskoposlarının yanısıra Bizans imparatoru da karşı çıkmıştır. Bu nedenle papalık güçlendikçe önce Bizans imparatorluğunun egemenliğinden kurtulmaya çabalamış, sonra da Batı'da kendisine bağlı bir imparator yaratmayı yeğlemiştir Papa II. Stephan 753'te Frank Kralı Kısa Pepin'in başına yağ sürerek kutsarken, Tanrı'nın Papa aracılığıyla Kral'ı kutsadığını anlatmak istemiştir. Nitekim, bu tarihten sonra papaların kralları yağ sürmesi (meshetme), kılıç yollaması, hattâ taç giydirmesi (Papa III. Leon'un 800'de Charlemagne'a imparatorluk tacı giydirmesi gibi) olayları birbirini izleyecektir. Böylece eski Roma İmparatorluğu, «Kutsal Roma İmparatorluğu» adı ile yeniden canlandırılmak isteniyordu. İmparatorlara taç giydiren papalık ise, bir zamanlar Bizans imparatorlarına verilmiş olan «imparatorluk iktidarı»nı onlardan aldığını ve bu kez Kutsal Roma İmparatorlarına verdiğini belirtmeye çabalamıştır Böylece IX. yüzyılda Hıristiyan dünyasında papalar nüfuzlarının doruğuna ulaşmışlardır. Daha sonra papaların seçimindeki usulsüzlükler, papalığın birkaç aristokrat ailenin tekelinde kalması, babadan oğula aktarılır hale gelmesi, bu makamın satın alınması gibi nedenlerle kilisenin saygınlığı sarsılmıştır

Kilisenin baştaki eşitlikçi tutumunu terk ederek hiyerarşik bir örgüt olarak kurumlaşması, büyük servet ve siyasal güç kazanması manastırların ve mezheplerin doğmasına neden olmuştur. İlk başta bu mezhepleri (St. Benedict'in kurduğu manastır (520), Fransisken (XIII. yüzyıl) ve Dominiken (XIII. yüzyıl) tarikatları gibi) «sapma» olarak lânetleyen Kilise, daha sonra birçoğunu tanımak zorunda kalmıştır. Papalık yitirdiği saygıyı yeniden kazanmak, bu arada sapma hareketlerini cezalandırmak ve denetim altında tutabilmek için Engizisyon Mahkemesini (Papa IX. Gregorius, 1233) kurmak zorunda kalacaktır

1095'te başlayan Haçlı Seferleri Kilise'nin yeniden güç kazanmasına bir başka aşamayı oluşturur Feodal düzende kendine bir yer edinememiş yersiz yurtsuzların, suçlu ve çapulcuların yağma umuduyla doğu ülkelerine akıp telef oldukları bu seferler pek kanlı sonuçlanmışsa da, düzenleyicilerine, bir ölçüde, refah getirmiştir. (Kudüs'ün ele geçirilmesi, doğu kültürüyle temasa geçme, antik eserlerin Latinceye çevrilmesi, hac yollarının açılması, yağmalarla edinilen servet, doğu-batı ticaretinin yoğunluk kazanması, Anadolu ve Suriye'de kurulan feodal devletler v.b.)

Biz yine kilise-siyasal iktidar çatışmasına dönelim. Çok sofu bir imparator olan III. Henry'nin yönetimi (1039-1056) sırasında, büyük bir gelir kaynağından vazgeçmek pahasına, papalık ve piskoposluk makamlarının satışı engellenince, kilise yeniden saygınlık kazanmış ve yeniden imparator ile güç mücadelesine girmiştir. Nitekim, imparator IV Henry 1075'te piskopos yardımcılarının onayını alarak bir din adamını Milano piskoposu atayınca kıyamet kopmuştur. Papa VII. Gregorius İmparator'un papalık haklarını çiğnediğini iddia etmiş, üstelik İmparator'u aforoz etmekle tehdit etmiştir. İmparator'un tüm dünyevi yargıların üstünde ve ancak Tanrı'ya

karşı sorumlu olduğunu belirten bir mektup döşenen IV. Henry, gene de aforoz edilmiş ve aforoz sonrasında feodal beyler ve prensler bağlılık yeminlerini bozdukları için İmparator olarak gücünü yitirmiş ve mücadeleyi kaybetmiştir. Bu ünlü macera IV. Henry'nin karısı ve çocuğuyla kış kıyamette (1077 kışı) bağışlanmak için papanın kapısında, yalın ayak başı kabak üç gün beklemesiyle sonuçlanmıştır. Bunca patırtının nedeni ne? İmparatorlarla papalık arasındaki atama kavgalarının temelinde ekonomik nedenler yatmaktadır. Piskopos kimin tarafından atanmışsa, o piskoposluk mülkünün vergisini de ona ödemesi gerekiyordu. Piskoposluklar geniş topraklara sahip oldukları için hem imparatorlar hem de papalar, ekonomik güç elde etmek için atama hakkının kendi ellerinde olmasını istemişlerdir. İşin saygınlık yönü ikincil bir öğedir. Bu kavgada papaların aforoz yetkisi, yine ekonomik nedenlerle, çok etkili bir silâh olmuştur. İmparator aforoz edilince ona bağlı feodal beyler bağlılık yeminlerinden olduğu kadar asker ve vergi verme yükümlülüklerinden de kurtulmuş oluyorlardı. Eğer aforoza uğrayan bir din adamı ise, onun yönettiği vaftiz, nikâh, gömme gibi dinî törenlerin hükmü kalmıyordu. Rahiplerin bu törenler için aldıkları ücretlerle idame-i hayat ettikleri gözönüne alınırsa, aforoz nedeniyle cemaatini yitiren bir rahibin ne kötü durumda kalacağı açıktır.

İmparator - Papa çekişmesinde 1122 tarihli Worms anlaşması bir denge durumunu ifade eder. Bu anlaşmaya göre, imparatorlar artık yüzük ve asa vermeyecek, atama haklarından da vazgeçecekti. Ancak, imparatorlar piskoposların seçiminde etkili olacak ve onlara sivil görevler vermeye devam edecekti. Papa III. Innocent ile imparator II. Frederich arasındaki çatışma, piskoposlar sorunu çözüldüğüne göre, Papa'nın haçlı seferi çağrısını II. Frederich'in kabul etmemesinden çıkmıştır. Aforoz edilen II. Frederich çareyi tüm Avrupa'daki prenslere işin içyüzünü açıklayan bir mektup yazmakta bulmuştur. Sonradan kendi başına Haçlı Seferi'ne çıkıp o devrin sultanını ikna ederek Kudüs'ü alan II. Frederich, dönüşünde Papa'ya baskı yaparak aforoz kararını kaldırtmıştır. İş bununla da kalmamış, Papalık ile yeniden bir başka konuda çatışan II. Frederich ikinci kez aforoz edilmiştir. II. Frederich bunun üzerine kilisenin topraklarının elinden alınması tezi ile ortaya çıkmıştır. Bu tezin temelinde de ekonomik çıkarlar yatıyordu. Kiliseye yapılan bağışlar imparator ve prenslerin malî güçlerinde sürekli bir azalma anlamına geliyordu. Çünkü kilise toprakları vergiden bağışıktı. Siyasal iktidar sahipleri bu nedenle vergi gelirlerindeki azalmanın yanısıra, üzerinde şövalye beslenen toprakların azalmasından da kaygı duymuşlar ve toprak bağışlarına karşı çıkmışlardır. Nitekim II. Frederich'in açtığı yolda ilerleyen Fransa Kralı Güzel Philippe (1302) kilise topraklarını vergilendirmeye kalkışacaktır. Savaşlar için paraya ihtiyaç duyan Güzel Philippe bu girişimini, kiliseyi kendisinin koruduğu ve bu koruma karşılığında vergi almaya hakkı olduğu görüşüyle temellendirmiştir. İmparator - Kilise çatışması giderek anlamsız boyutlara ulaşarak, 1378 - 1409 yılları arasında Hıristiyan aleminde biri Roma'da öbürü Avignon'da oturan «çifte papalı» bir dönemin yaşanmasına bile neden olmuştur.

XIV. yüzyılda Wycliffe adlı bir İngiliz din ve bilim adamı kilisenin mülk edinme hakkı olmadığı teziyle ortaya çıkmış, başta Kraliçe olmak üzere üyesi olduğu Oxford Üniversitesi ve halk Papa'ya karşı bu adamı korumuştur. 1398'de ise Prag Üniversitesi'nden Huss, Wycliffe'in fikirlerini dizi konferanslarla yaymaya çabalamıştır. Huss taraftarları daha sonra Bohemya'da ayaklanmış, ancak hemen düzenlenen bir tür haçlı seferiyle bu ayaklanma bastırılmıştır.

Özetle, bütün Orta Çağ felsefesinin (daha sonra Hıristiyan felsefesine ad olan Patristik ve Skolastik düşüncenin) Hıristiyanlığa yöneltilen eleştirilere karşı imanı akılla temellendirmeye çabaladığını, bu iş için de, Haçlı Seferleri sırasında Araplardan öğrenilen Aristoteles metinlerinin işe yarayacak bölümlerinin kullanıldığını söylemek yeterlidir, sanırım.

Reformasyon hareketine gelince... Tanrı ile kul arasında her türlü engeli kaldırmak isteyen, kilisenin otoritesine isyan eden Luther'in hareketi laik niteliktedir. Kilisenin kesinlikle devlete, yani krala bağlı olmasını isterken Luther, Alman kilisesini Papalığa bağlı olmaktan kurtarmayı amaçlıyordu. Ancak unutmamak gerekir ki, Alman kilisesinin devlete bağlanması, dini aristokrasiden yakasını kurtarması gibi gelişmeler hep ulusal monarşiyi kurmak isteyen burjuvazinin amaçlarına uygun düşmektedir. Luther hükümdarın Protestan olması halinde, onun kilisenin başı sayılması gerektiğini de ileri sürmüştü[8]. Nitekim, İngiltere Kraliçesi bugün İngiliz kilisesinin başıdır.

Laik siyasal düzen kaynağını ulusta bulmuştur. Aynı dinden millet (cemaat) olma bilinci yerine ulus bilincinin[9] konması, dini inançların artık Tanrı ile birey arasında bir sorun sayılmasına yol açmıştır. Ulus bilinci ise, gelişen burjuvazinin ticari çıkarlarını korumak için her ülkede kendi gümrük duvarlarını talep etmesi, ekonomik faaliyetlerin aksamadan yürütülmesini sağlayacak güçlü merkezi devletlerin kurulmasına yardım etmesiyle belirlenen bir olgudur. Bu arada kilisenin toprakları kralın ve satış yoluyla da burjuvazinin eline geçmiş, giderek azalmıştır. Ekonomik gücü iyice zayıflayan kilise karşı krallar çeşitli bahanelerle (VIII. Henry'nin (1491 - 1547), ünlü boşanma öyküsünde olduğu gibi) kendi ulusal kiliselerini kurmuşlardır.

Düşün alanında bu görüşleri savunan felsefeler derhal üretilmiştir. Örneğin, Jean Bodin (1530 - 1596) ünlü egemenlik kavramıyla, ulusal devletin kralının Papa'dan ya da bir İmparator-

dan emir olmasının önüne geçmektedir. Egemenlik kavramını tanımlarken, egemenliğin ögelerinin bölünmez (egemenliği iktidardan kimsenin alamaması anlamında), mutlak (hiçbir koşula bağlı olmamak anlamında) ve sürekli (değişen hükümetlerden bağımsız olma anlamında) olduğunu kaydeden Bodin, meşruluğunu yitiren dinî iktidara karşı kralların direnme hakkını savunmuştur. Böyle bir egemenlik anlayışının mutlak monarşilerin işine yarayacağı açıktır. Bu durumda ulusal devletin kralını, yani egemenliğin sahibini, sınırlayan tek şey, Tanrı'nın buyruklarıyla (insan yapısı hukuktan üstün olduğu kabul edilen) doğal hukuk öğretisi olmuştur. Thomas Hobbes (1588 - 1679) da, kiliseden yeni bağımsızlığını kazanan devletin siyasî - moral görevini bilimsel olarak temellendirmeyi kendisine iş edinmiştir.[10]

Fransız Devrimi'nin dine karşı tutumunu ise Robespierre'in devrim takvimiyle 1 Frimaire Yıl II (1793) tarihinde Jacobinler kulübünde verdiği bir söylevden izleyelim:

«Vatan tezahürlerini kabul etmekle Convention'un katolik dinini reddettiği farzolundu. Hayır, Convention bu manasız teşebbüste asla bulunmamıştır ve asla bulunmayacaktır. Maksadı, ilân ettiği din hürriyetini korumak ve aynı zamanda amme nizamını ihlâl için bu hürriyeti suistimal edecek olanları cezalandırmaktır. Dinin uslu ve sakin memurlarına zulm edilmesine müsaade etmiyecek ve şayet bu memurlar vatandaşları aldatmak, batıl itikatlarla krallığı cumhuriyete karşı silâhlandırmak maksadına vazifelerini alet ederlerse, onları şiddetle cezalandıracaktır. Dua okudukları için papazlardan şikayet edildi: eğer bundan men edilirlerse daha uzun dualar okuyacaklardır. Duayı men eden okuyandan da mutaassıptır. Daha ileri gitmek isteyen birtakım adamlar da vardır. Bunlar batıl itikatları yıkmak vesilesi altında Allahsızlığı bir nevi din haline sokmaya çalışıyorlar. Her filozof, her şahıs bu hususta istediği fikri kabul edebilir. Bunun cürüm olduğunu söyleyen, manasız bir adamdır. Fakat amme hizmetinde bulunup ta, kanun vazıı olup da böyle bir sistem kabul etmek isteyecek olan adam yüz defa daha manasızdır. Millet Meclisi böyle bir adamdan nefret eder. Meclis, bir kitap yazıcısı, bir tabiat üstü sistemler muharriri değildir. Yalnız haklara değil, Fransız milletinin ahlâkına da hürmet ettirmek vazifesini üzerine almış siyasî ve halka dayanan bir kurumdur. Yüksek Varlık karşısında İnsan Hakları Beyannamesi boşuna ilân edilmemiştir. Benim belki de dar kafalı, batıl itikatlara inanan bir adam, ne bileyim, belki de mutaassıp olduğum söylenecektir. Ben zaten sistem sahibi olan bir şahıs ve ya bir filozof gibi değil, fakat bir milletvekili gibi konuştuğumu söyledim. Allahsızlık zadegân işidir. Ezilen masumluğu koruyan ve galebe çalmak isteyen cinayeti cezalandıran bir Büyük Varlık fikri halk fikridir... Eğer beni susturmak isteyenler varsa, bunlar zenginler ve kabahatliler arasındadır. Ben orta mektepten beri dinini tutmayan bir katoliktim; fakat hiçbir zaman insanlığın fena bir müdafii olmadım. Size anlattığım ahlâkî ve siyasî fikirlere her zamankinden fazla bağlıyım. Eğer Allah olmasaydı, onu icadetmek lâzımdı.»[11]

Batı'da laiklik ilkesinin gelişimine ilişkin açıklamaları derleyip toplayacak son bir sınıflama verelim: Prof. Dr. Mümtaz Soysal, Batıda laiklik kavramının bugünkü içeriğini kazanana dek üç temel aşamadan geçtiğini belirtiyor:[12]

1. İktidar sahiplerinin belli bir din ya da mezhep taraftarlarını kayırmaktan vazgeçip bütün dinî inançlara eşit davranması,
2. Devlet ve din kuruluşlarının birbirinden iyice ayrılmasıyla «resmî devlet dini» denen şeyin ortadan kalkması,
3. Devletin hukuk sistemi ve kamu hizmetlerini düzenleyen kuralların dinî niteliğinin kalmaması.

Laiklik sürecinin bütün bu aşamaları hep birlikte içerdiğini kaydeden Soysal, yine de bütün Batı ülkelerinin bu aşamaları eşit ölçüde yaşadığını söylemenin imkansız olduğunu belirtiyor.

Bütün bu aşamaları tarihî olgular, düşünürler açısından kaboca inceledikten sonra ortaya çıkan tek sonuç şu: laiklik Batıda yüzyıllarca sürmüş bir mücadelenin getirdiği bir olgudur. Uğrunda sel gibi kan dökülmüş, tarihin içinde yoğrulmuş ve günümüzdeki içeriğini kazanana dek billurlaşmış bir kavramdır. Peki laiklik ülkemize neden ve nasıl «ithal» edilmiş ve ne gibi bir gelişme izlemiştir? Sempozyuma sunulan bildirileri teker teker inceleyerek bu soruların cevabını bulabiliriz.

Birinci günün öğleden sonraki oturumunda lik bildiriyi İ.T.İ.A. Siyasal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mübeccel Kıray sundu. Laikliğin kabulünden sonra Anadolu halkının toplumsal hayatında görülen değişmelere sosyolojik bir açıdan yaklaşan Kıray, asıl büyük değişikliği somut hayat koşullarındaki zorlamaların oluşturduğunu belirtti. Kıray İslâm öğretisinin vaaz ettiği «Bu dünyada çalış çabala öteki dünyada rahat edersin» düşüncesinin artık eskisi gibi Anadolu insanı için fazla bir anlam ifade etmediğini, bunun yerine «Bu dünyada ne ölçüde rahat edilirse öbür dünyada da aynısı olur» türü bir düşüncenin giderek yerleştiğini kaydetti. Anadolu'da yapılan sosyolojik bir araştırmanın bulgularından söz eden Kıray, Anadolu'da ailelerin çocukları için çoğu kez tıp, mühendislik gibi laik mesleklerin özlemini duyduklarına, normal devlet okullarında okuyan gençlerin yaz aylarında **Kur'an** kurslarına devam ettiklerine ama bunun nedeninin ailenin dindarlığından çok bir yan uğraş geliştirme kaygısı olduğuna dikkati çekti. Kıray, bir ailenin çocuğunu **Kur'an** kursuna göndermesi ile o ailenin dindarlığı arasında bugün için doğrudan bir ilişki kurulamayacağını ısrarla vurgularken, aynı durumun geçmiş dönemler için bile sözkonusu olabileceğini belirtti. Gerçekte bu-

gün toplumumuzun çocuklar için laik bir eğitim istemesine rağmen **Kur'an** kurslarından tamamen vazgeçmek mümkün değildir. Çünkü geçmiş dönemlerde imam-hatip okulları nasıl öteki okullara herhangi bir nedenle gidemeyen çocuklar için ikinci bir okuma imkânı ve toplumsal prestij anlamına gelmişse günümüzde de durum çok fazla değişmemiştir. Kıray, imam-hatip okulu mezunlarına laik iş imkânları açılması için meclislerin zorlandığını, halkın para getiren mesleklere duyduğu ilginin bir kanıtı olarak belirtmeden geçemedi.

Kıray, Ahmet Mumcu'nun Almanya'ya çalışmaya giden işçilerimizin farklı bir kültürle karşılaştıkları zaman ne tür bir laikleşme sürecine girdikleri sorusuna karşılık olarak, bu konuda yapılmış kapsamlı bir araştırma olmadığını, yalnız işçilerimizin hızına ayak uyduramadıkları üretim süreci ve yadırgadıkları toplumsal adetlere karşı çoğu kez dinî kalıpları bir savunma aracı olarak kullandıklarını belirtti. Örneğin, imalât sırasında fabrikada başdöndürücü bir hızla seyreden üretim şeridi (assembly-line) ile başa çıkamayan işçilerimiz, belli zaman aralıklarıyla «namaz vaktı geldi» deyip sigara içmeye çıkıyorlarmış. Yine, yemek konusunda «ayrı tencere» düzenlerini koruyabilmek için «domuz eti yemeyiz» bahanesini sık sık öne sürmeyi deniyorlarmış. Dolayısıyla, burada karşımıza çıkan olgu, hernekadar içeriğinden sıyrılmış da olsa, dinî kalıpların ağırlıklı birer gerekçe olarak kullanılmaya devam ettiğidir.

Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Şerif Mardin bildirisinde laiklik ilkesinin bizdeki uygulamasının uyruk ile ulema arasındaki bağları koparttığını ortaya koydu. Bu anlamda harf devriminin bile aynı kopukluk etkisini yarattığına dikkati çeken Mardin, dil Türkçe olunca, uyruğun tek başına **Kur'an**'ı okumasının imkânsızlaştığını, tercüme edilmiş bir **Kur'an**'ın ise uyruk açısından inandırıcılığını yitirdiğini kaydetti. Böylece aracıyı ortadan kaldıran laikliğin, gerçekte aracıya duyulan ihtiyacı daha artırdığını belirtti.

Mardin laiklik olgusunu gereğince inceleyebilmek için, bu ilkenin dinin tüm katlarıyla olan ilişkisini deşme gereği üzerinde durdu. Dinin (Amerikalı bazı sosyologların son yıllarda kullandığı bir terim) bir «civil religion» olarak işlev gördüğünü, toplumun bireyleri için bir kimlik ve kişilik belirleyicisi olduğunu, toplum pekiştiricisi anlamında cemaat bağını güçlendirdiğini (communitas) belirten Mardin, Kemalizmin bu katmanları boş bıraktığını ve yalnızca ideoloji katında bir cevap getirebildiğini vurguladı. Kemalizmin laiklik anlayışının belki seçkinler için bütün katmanları cevaplayan fikirler ürettiğinin düşünülebileceğini söyleyen Mardin, Kemalist ideolojinin toplumun alt tabakalarını pekiştirici bir öge olamadığını kaydetti. Mardin sık sık sözünü ettiği «communitas» kavramını, kişinin toplum içinde sınıfsal nitelik ve kalıplardan kurtulup karşısındakini salt bir insan olarak gördüğü, kendisini öteki insanlarla gerçekten «birlikte» hissettiği bir durum, toplumsal yapıya bağlı olmayan bir tür «kardeşlik bağı» olarak açıklamaya çabaladı.

«Kendi işlerine başkalarını karıştırmama» açısından, cumhuriyetin sivil bürokrat kadrosunun laikliği getirerek bir zafer kazanmış olarak kabul edilebileceğini hatırlatan Mardin, laikliğin Anadolu insanına bir kimlik ve kişilik kazandırma açısından en başarısız devrimlerden biri sayılması gerektiğine dikkati çekti. Mardin, şimdiye dek bize öğretilenin tersine, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de vezir-vüzera takımının işlerine karışan ulemayı asıverdiğini belirtti. Sivil bürokrasinin getirdiği yeniliklerin ve laikliğin, daha önce yönetici ile ulema ve uyruk ile ulema arasında varolan bağları koparmadığını belirten Mardin, onun yerine benimsetilmeye çalışılan «Türk ulusu» ve «T.C.'nin yükselmesi»[13] gibi temel ilkelerle ancak çok ufak bir yüzdenin uğraştığını söyledi.

Mardin, İlber Ortaylı'nın «Cemaat hayatında dinin bıraktığı boşluğu nasıl açıklıyorsunuz?» sorusuna karşılık olarak, dinin zaman içinde eski işlevlerini yapamaz hale geldiğini söyledi. Ancak bunun dinin etkisini yitirdiği anlamına gelmeyeceğini de sözlerine ekleyen Mardin, 1870'lerde Balkanlı bir müftünün yazdığı, İslâmî ilkeler çerçevesinde aile-içi ilişkileri düzenleyen bir risalenin, günümüzde 400.000 satmasının küçümsenemeyecek bir olgu olduğunu ifade etti.

İkinci günün sabah oturumunun ilk konuşmacısı A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Taner Tımur, «Osmanlı İmparatorluğu'nun Kurulma Döneminde Laiklik» konulu bir bildiri sundu. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş aşamasında tek bir din değil, bir dinler karışımının sözkonusu olduğunu belirten Tımur, Anadolu toprağı üzerinde yerleşik öge olarak Bizans kültürü ve bununla karşılaşan, henüz aşiret (yani kan) bağlarını çözememiş Türkmen aileleri-Türklerin yanyana bulunduğunu ifade etti. Anadolu'yu fethe koyulan Türklerin, İmparatorluğun iç çelişkilerini kullanarak kendilerine Bizans içinden müttefikler bulma yoluna gittiklerini gösteren Tımur, feodal Bizans tekfurlarının merkezî otoriteye duydukları tepkiyi («pronia» sistemiyle taşrada oluşan askeri aristokrasi merkeze karşıydı) kullanırken, kendi komünal ve patriarkal haklarına karşı tekfurların güçlenmesinden kaygı duyan Bizans halkını tekfurlara karşı koruyarak bir taşla iki kuş vurduklarını belirtti. Türkler Bizans'ın çeşitli kesimlerine hoş görünerek sağladıkları desteğin yanısıra, kendilerine yardım eden savaşçı gazilere toprağın tasarruf hakkını vererek de yandaş kazanmışlardır.

Türkmenlerin yerleşik bir düzen edinmesinde din, yani şeyhler ve tarikat dervişleri çok önemli bir toplumsal işlev görmüşlerdir. «Kolonizatör» işlevi yüklenen «alpler» veya «alperenler», hem savaş sırasında yarar-

lıklar göstermiş hem de savaş ertesinde vakıflara katılarak toprağa yerleşmişlerdir. Ahilik de, devletin tüm kurumlarıyla ortaya çıkmasından önce, onun temel görevlerini yerine getiren önemli bir toplumsal - dinî öge olmuştur.

Türkmenlerin toprağa yerleşince «Türk» adını aldıklarını belirten Timur, yerleşik Türklerin bu yeni gelenleri «zayıf ül-iman» diye adlandırdıklarını ve bu durumun Bizans'ın işine geldiğine dikkati çekti. (Doğudan gelenlere karşı varlığını koruma savaşı veren Bizans için imanı zayıf Türklerin varlığının, onların Bizans halkı ve kültürü içinde eritilmesini kolaylaştıracağını düşünmüş olmalıdır.)

Bu dönemde halkların yakınlaşmasını sağlamak amacıyla dinî farklılıkların ön plana çıkartılmadığını söyleyen Timur, Sunni - Hanefi inanışının giderek resmî devlet dini niteliğini kazanıp din konusunda baskıcı bir politika yürütülmesinin daha sonraki dönemlerde görüleceğini ve ortaya çıkma nedeninin tamamen siyasi olduğunu belirtti. (Zaten Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş aşamasında herkesin Müslüman olduğunu söylemek bile pek mümkün değildir. Osman Bey'in ancak Şeyh Edebali ile tanışıp ona damat olurken İslâmı kabul ettiği rivayet edilir. Ayrıca, ilk dönemde Osmanlı beyliğinin önde gelen kişilerinin Rum paşalardan çok yakın arkadaşları olduğu bilinir.)

Kelime-i şehadet getiren herkesin Müslüman olabildiği bir ortamda bağnaz bir din anlayışı sözkonusu olmamıştır. Bağnaz bir politika uygulamak fiili güçlükler nedeniyle zaten imkânsızdı. Üstelik vergi gelirlerini azaltmama kaygısı da bu tutumda etkili olmuştur. Bizans'ın üretim ilişkilerinin korunduğunu da belirtelim.

Osmanlı Beylığı'nin ilk yıllarında Orhan Gazi'nin Bizans ve Şam'dan Yahudi tüccarlar çağırdığını ve gelen ailelerin Bursa'da ayrı bir Yahudi mahallesi kurduklarını kaydeden Timur, bu tutumun Frank kralların Yahudi tüccarları çağırmasına çok benzediğine işaret etti. Timur, Yahudilerin ticaretin yanısıra, tıptan çok dinî konulardaki bilgileri sayesinde, saray ve beyliklerdeki hekimbaşılıkları ele geçirdiklerini söyledi. Kudüs'te ilk büyük Yahudi iskânının yine Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde gerçekleştiğini kaydeden Timur, XVI. yüzyılda burada yerleşmiş 1500 kadar Yahudi ailesi bulunduğunu belirtti. Yine Timur'un belirttiğine göre, Avrupa'da Yahudi düşmanlığının kol gezdiği bir dönemde Selânik'ten Yahudiler getirtilerek İstanbul/Balat'ta yerleştirilmişlerdir. Osmanlı ülkesinde ticaretin olabildiğince gelişmesini sağlamak için, İstanbul'un fethinden sonra Galata civarında üslenmiş Venedik ve Cenevizlilerin faaliyetlerine karışılmadığı gibi II Beyazıt döneminde ta İspanya'dan getirilen Yahudi Katalanların (seperadinler) giderek en ayrıcalıklı «ekalliyet» grup olduklarını söyleyen Timur, Almanya'dan Eskenazilerin de gelişiyle İstanbul'un Yahudi nüfusunun 30.000'e çıktığına ve bu soyı ile dünyada en çok Yahudi barındıran şehir ünvanını kazandığına dikkati çekti.

Rumların durumuna gelince... Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi gelişimi içinde Rumların, Bizans'ı sürdürecek biçimde egemen bir iktisadî güç oluşturduklarını ifade eden Timur, Paleologlar gibi büyük ailelerin Galata, Gelibolu ve İstanbul gümrüklerinin iltizamını alarak büyük servet yaptıklarını anlattı. Hattâ Paleologlar içinden bazılarının (Mesih Paşa gibi) Osmanlı yönetici kadrosu içinde paşalık ünvanı kazanacak kadar yükselebildiklerini belirtti. Timur'un verdiği bilgiye göre, bir başka «ekalliyet» grup olan Ermenilerin iktisadî güç edinmesi kuruluştan sonraki dönemlere rastgelmektedir. Dinlerini rahatlıkla koruyabilen gayrı müslim halka karşı «saldırgan» hareketlerin gerçekte zenginlik arayışından kaynaklandığını ifade eden Timur, örneğin yeniçerilerin zengin gayrı müslim mahallelerinde önce yangın çıkardıklarını, daha sonra söndürmek bahanesiyle evlere girip yağmaya koyulduklarını söyledi.

Sünni - Alevi çatışmasının aynakları hakkında önemli bilgiler veren Timur, Fatih ve Beyazıt dönemindeki hoşgörünün Yavuz zamanında azaldığını, Yavuz'un bütün tarikatlara karşı olduğunu söyledi. Bu olgunun Fatih döneminde azalan vergi gelirlerine bir tedbir olarak vakıf ve benzerlerinin mülk statüsünden timar statüsüne geçirilmesiyle yakından ilişkisine değindi. Fatih'in öldürüldüğü söylentilerinin de, vakıflar çevresinde kümelenen dinci grupların çıkarlarının zedelenmesiyle ilişkisi olduğunu hatırlattı. Yavuz ile birlikte merkezi otoritenin giderek güçlenmesi, vergi ve asker talepleri hazır merkezî otorite dağılmış iken Fetret Devri'nde tek tek beyliklerin alıştığı bağımsız tutuma ters düşmüş ve Anadolu'da İstanbul'a karşı bir tepki başlamıştır. İşte bu tepkide feodal ve bağımsız eğilimli Türkmen aileleri ile Şii mezhebinden Alevi yığınların ittifak kurduklarını belirten Timur, bu iki farklı ögeyi bir araya getirenin «merkezî otoriteye karşı» tepki olduğunu belirtti. Şeyh Bedrettin gibi halkçı ayaklanmalar bu gelişme ile ilgilidir. Nitekim, imparatorluğun bütünlüğünü ve merkezî otoritenin gücünü koruma kaygısıyla tavrını sertleştiren Yavuz doğuya büyük seferler düzenlemiş, Sünni ortodoksi bu dönemden sonra yerleşmiştir. Medreselerde aklî ilimlerin terk edilip yalnızca naklî bilimlerin okutulması ve devletin düşünce hayatında karanlık bir dönemin başlaması da bu gelişmeleri izlemiştir. Fatih'in «Anadolu'daki 126.000 peygamber adına yemin ederim ki...» diyebildiği bir hoşgörü döneminden sonra varılan, böylesine kısır bir noktadır.

İkinci günün ikinci bildirisi A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi Dr. İlber Ortaylı'ya aitti. Bildirisinin başında, Osmanlı İmparatorluğu'nda azınlık ve gayr-ı müslim halkların konumunu kavrayabilmek için, Osmanlı devletinin Akdeniz tipi

kozmopolit bir imparatorluk olduğunun gözönünde bulundurulması gereğine işaret eden Ortaylı, bu tür bir imparatorlukta genel ilkenin her türden inanç ve halka karşı geniş bir hoşgörü olduğunu belirtti. «Cemaat» anlamında «millet»lerden oluşan Osmanlı İmparatorluğu, kendi devlet bütünlüğünü korumak için, toprakları üzerinde yaşayan bütün halkların inanç ve hayat biçimlerine, kültür ve geleneklerine saygı duymak zorunda idi Dolayısıyla, resmi devlet dini gibi bir ilkenin zorlanmasının ne ölçüde zor olduğu kendiliğinden ortaya çıkıyor Osmanlı yönetimi laikliğe bir ilke olarak pek meraklı olduğu için değil, her cemaate dini işlerinde serbestlik tanımak gereğini duyduğu için bu yönde davranmıştır

Gerçekten de Selçuklular ve onları izleyen Anadolu beylikleri dönemlerinde «reaya» denen gayrı müslimlere tanınan haklar Osmanlı devletinde de sürdürülmüştür. İstanbul'un fethinden sonra Fatih'in, yayınladığı Kanunname'de (Kanunu Kadim) gayrı müslimlere tanıdığı geniş haklar, Tanzimat'a kadar pek değişmeden kalmıştır.

Şimdi bu hakların neler olduğunu görelim. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Hıristiyanlar, bir kısmı Roma Kilisesi'ne bağlı Katolik, öteki kısmı Bizans Kilisesi'ne bağlı Ortodoks olmak üzere iki ayrı kilisenin cemaatını oluşturuyorlardı. Yahudiler de kendi havralarına bağlıydı. Gerek Fener'deki Patrikhane, gerekse Yahudi havrası dini işlerinde hayli özgürdüler. Ayrıca her cemaatin kendi iç sorunları tamamen kendi gelenekleri ve kuralları doğrultusunda biçimlenir, çözüme bağlanırdı

Savaşlarda küçük yaştaki reaya çocuklarına devletçe el konulması (devşirme sistemi) ve kiliselerin camiye çevrilmesi dışında imparatorluk yönetiminin reayaya karşı tecavüzkar davranmadığı söylenebilir Siyasi bakımdan bütün gayrı müslim topluluklar devletin genel düzenine ve yasalarına bağlıydılar. Kiliselerin siyasi görevleri, devletin dünya görüşü ile bağdaşmayan tutumları olamazdı. Padişahın bütün gayrı müslimler üzerinde geniş bir egemenliği vardı, en yüksek din görevlileri bile bütünüyle padişaha karşı sorumluydular. Öte yandan, İmparatorluk yasaları uyarınca din kurumları ve ibadethaneler her türlü saldırıya karşı korunmuşlardı Osmanlı yönetimi (padişah, sadrazam ve ötekiler) uygun gördüğü durumlarda gayrı müslimlere elçilik, tercümanlık ya da hekimlik gibi önemli görevler de vermişlerdir. Burada Ortaylı ilginç bir soru sorarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun reayaya karşı farklı tutumunu vurguladı: «Rus Çarı'nın Londra'ya bir Türk asıllı elçi gönderdiği görülmüş şey midir?»

Reaya arasında ibadet, eğitim, evlenme, boşanma, aile içi ilişkiler, ibadethanelerin bakımı, yetimhaneler, lahn toplama, hastahane yapımı, manastır kurma ve benzeri bütün faaliyetler kendi kilıseleri çerçevesinde yürütülürdü. Reayanın ibadethanelerine bağlı topraklara, vakıflara, gayrı müslimin hayır kurumlarına dokunulmazdı. Ayrıca Osmanlı yönetimi gayrı müslim görevlilerin seçimi ya da tayini ile ilgilenmezdi Reaya kendi dini öğretimine ilişkin görevlilerini de kendi arasında seçerdi. İki gayrı müslim arasında dinî konudaki anlaşmazlığın çözüm yeri kiliseydi, ama aynı iki gayrı müslim arasında din-dışı bir konuda bir anlaşmazlık çıkarsa davanın çözüm yeri subaşı ya da kadı idi yani devletin genel hukuk kuralları geçerli olurdu. Reaya tarafından işlenen hırsızlık benzeri adi suçlar, devlet düzenine karşı eylemler de yine devletin genel hukuk kuralları çerçevesinde cezalandırılırdı.

Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün etnik ve gayrı müslim grupların imparatorluk yapısına «iştirak»lerini sağlamak için, bu grupları yönlendirecek ideolojik merkezlere, yani kiliselere aşırı ayrıcalık tanındığını, görülmemiş iltifat yapıldığını önemle vurguladı. Laikliğin daha homojen yapılı, modern imparatorluklar ya da merkezî devletlerin sorunu olduğunu belirten Ortaylı, Osmanlı yönetimi altında Rum Patriği'ne Bizans döneminde bile görmediği iltifatlı bir muamele yapıldığını hatırlattı. Ancak, Ortaylı bütün gayrı müslimlere geniş hoşgörü gösteren Osmanlı yönetiminin, kilise içinde başgösteren bütün ayrılmacı hareketleri de el altından teşvik ettiğini gözden kaçırmamak gerektiğine işaret etti

Bildirisinin sonunda cumhuriyetin laiklik uygulaması hakkındaki görüşlerini kısaca belirten Ortaylı, bugünkü siyasal yelpazeyi laikliğe borçlu olduğumuzu kaydetti

Boğaziçi Üniversitesi Temel Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Zafer Toprak, «Pozitivizm ve Laiklik» başlıklı bildirisinde Meşrutiyet döneminin laiklik uygulaması hakkındaki görüşlerini açıkladı. Meşrutiyet dönemi laikliğinin, o sıralar gündemde olan modern İslâmcılık çerçevesi içinde anlaşılması gerektiğine değinen Toprak, bu fikirlere duyulan ihtiyacın Tanzimat ile birlikte ülkemize sokulan bilimsel ve teknik yeniliklerle ortaya çıktığını kaydetti. Sözkonusu teknik ihtiyaçlar Batı bilimini zorunlu kılarken, kendilerine özgü bir felsefe (düşün sistemi) oluşturamayan Tanzimatçılar İslâm felsefesini kullanmayı yeğlemişlerdi. Bilindiği gibi, tıbbiyenin kurulması batının doğa bilimlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na girmesine yol açarken, hoca olarak ülkemize gelen Fransız profesörler de didaktik bilimin yerleşmesini sağlamışlardır

Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın öncülüğünü yaptığı edebiyatta batılılaşma çabaları ve Tanzimat edebiyat akımı, daha sonraları Edebiyat-ı Cedide hareketinde, edebiyatın kendisinden çok düşünsel atılımların önem kazandığı bir gelişme göstermiştir. Toprak, batıda bilimsel bir araştırmanın ürünü olan pozitivizmin, ülkemizde benzeri bir bilimsel temel olmadığı için, edebiyat yolu ile geliştiğine dikkati çekti. Sözkonusu üç edebiyat öncüsünden son-

ra gelenler de, edebiyatta batı kalıplarını kullanırken, gerçekte, fikir ve felsefe konularını, toplumsal ve bireysel sorunları, özgürlük temasını işleyerek belli bir düşünsel ortam yaratmışlardır.[14] Toprak, ülkemizde pozitivizmin toplumsal bilimlerde daha güçlü bir gelişme gösterdiğine değinirken, asıl pozitivizmle ilgilenmesi gereken fizikçi, doğa bilimcileri ya da matematikçilerin pozitivizmin bilimsel temelini almak yerine yalnızca tekniğini ithal etmekle yetindiklerini vurguladı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun meşrutiyet döneminde karşı karşıya kaldığı toplumsal sorunlar, seçkinler açısından, fikir ve eylem adamlığını bir arada yürütmeyi zorunlu kılmıştı. Ziya Gökalp gibi fikir ve eylem adamlarının kazandığı bu önem bu alguda yatmaktadır. Toprak, Ziya Gökalp ve onunla aynı sorunları paylaşan yandaşlarının, toplumsal sorun karşısında tavır alan iki felsefeden, yani maddecilik ile pozitivizmden, birini seçmek zorunda kaldıklarını kaydetti. Bu iki felsefeden maddecilik, ülkemizin o dönemdeki kültürel birikimine, yerleşik sosyo-politik tavırlara ve toplumsal fikirlere ters düştüğü için, bir başka felsefe oluşturulmak gerekmiştir. Bu felsefenin kitlenin özlemlerine ters düşmeyecek, dine ve ahlâka aykırı gelmeyecek, ama yine de reformları gerçekleştirmeye imkân sağlayacak niteliklere sahip olması gerektiğini kaydeden Toprak, işte bu noktada Ziya Gökalp'in «içtimaî pozitivizm» ile ortaya çıktığını söyledi. Ziya Gökalp'in içtimaî pozitivizminde bütün yazılanlara sosyolojik bir bakış kazandırılıyor, eski kelâm, fıkıh ve tasavvufun yerini «içtimaiyat» alıyordu. Toprak, Ziya Gökalp'in Türkçülük hareketini İslâmcılık ve Garpçılık ile bütünleyerek, devletin ihtiyaçlarına uygun bir ideoloji oluşturmaya çabalarken bilime dayandığını savundu.

Pozitivizmin ülkemize nasıl ve niçin girdiği konusunu toparlamak için Taner Timur'un açıklamalarından kısaca söz etmek yararlı olabilir.[15] Fransa'da XIX. yüzyılda Auguste Comte tarafından kurulan pozitivizmin, Tanzimattan sonra temel gerçeklere cevap arama kaygısından çok, «devleti kurtarmak için Batıdan ne alabiliriz?» düşüncesi ile benimsendiğini belirten Timur, günümüzde bir toplumsal teoriyi «pozitivist» kılan şeyin, pozitivizmin teorileri değil de yöntemi olduğuna işaret ediyor. Timur, Comte'un «analitik akla» dayanarak müsbet bir sosyoloji bilimi, yani bütün toplumlar için geçerli ve değişmez yasalar bulmaya çabaladığını kaydediyor. Böylece bir öğretinin doğal sonucu bir tarih felsefesinin reddi olmaktadır. XIX. yüzyılda müsbet bilimlerin büyük bir hızla geliştiği ve bu arada burjuvazinin dinî inançlarının zayıfladığı bir ortamda, pozitivizmin entelektüel bir ihtiyaçtan doğduğunu belirten Timur, bu öğretinin burjuvazinin ileri kesimlerinin laik anlayışının temelini oluşturduğunu ifade ediyor. Yüzyılımızda toplumsal bilimlerde yöntemle ilgili tüm tartışmaların ekseninin analitik yöntem - diyalektik yöntem gelişmesinin oluşturduğunu kaydeden Timur, pozitivizmin ülkemize giriş nedenlerini şöyle açıklıyor:

«Türkiye'ye pozitivizmin girişi batıdan çok farklı sebeplerle olmuştur. Avrupa'da olduğu gibi müsbet ilimlerdeki yeni buluşların metafizik ve teolojik inançları sarsması bahis konusu değildir. Daha çok batının XIX. yüzyıl ortalarında kendini kesin bir şekilde kabul ettiren ekonomik ve teknik üstünlüğünü izah edecek bir «sihirli değnek»in aranması ile ilgilidir. Batının Hıristiyan oluşu, batı kültürü ile temas kurulmasını Osmanlı İmparatorluğu için çok geciktirmişti. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Genç Osmanlılar batıdan edindikleri laik fikirlere bile İslâmî elbise giydirmek ihtiyacını duymuşlardı. Oysa pozitivizm dayandığı ilim anlayışı, hem batının üstünlüğünü açıklamak hem de Hıristiyanlığa bulaşmamış olmak faziletlerine sahipti. Bu bakımdan Osmanlı aydınlarını erkenden etkilemiştir. İlim kavramı Osmanlı İmparatorluğu'nda sadece İslâmî ilimleri ifade ederken, batı tekniği ve ilmi az çok tanınmağa başlayınca, bunu ifade etmek üzere II. Mahmut devrinden itibaren «fen» kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda pozitivizm, Comte'un veya onun bir takipçisinin fikirlerinin savunulması şeklinde değil, her türlü dinî inancı da hoş görebilen bir çeşit evrensel ve laik metod olarak girmiştir. Bazen pozitivist dünya görüşü ile doğrudan doğruya ilgisi bile olmamış ve pozitivizmin sanatla ve siyasetle ilgili görüşleri savunulmuştur.»

Zafer Toprak'ın bildirisini sunmasından sonra söz alan Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya, II. Meşrutiyet dönemi düşünürlerinin fikirlerini hiçbir zaman sonuna dek götürmediklerine işaret ederek, bu düşünürleri «safralarını atamamış bir grup» olarak nitelendirdi. Tarık Zafer Tunaya, ayrıca, meşrutiyet döneminde bir düşünürün «İslâmcı» olduğu söylendikte, bunun sınırlarının açıkça çizilmesi gerektiğine de değindi.

23 Aralık 1978 günü öğleden sonra oturumunun ikinci bildirisi Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Mumcu'ya aitti. Cumhuriyet döneminin laiklik uygulamalarını, ilgili yasalara bağlı kalarak inceleyen Mumcu, bildirisine, Kurtuluş Savaşı sırasında, laikliğe hazırlık niteliğindeki girişimlere ilişkin bilgi vererek başladı. Mumcu, gerçekte bir «anayasal kanun» olan 1921 anayasasına kadar, mecliste alınan bazı kararların, saltanat ve hilâfetin meclise üstünlüğü ya da bağımlılığı konusunda çelişkili durumlar yarattığını kaydederek, mebusların and içme formüllerinin dinî niteliğine değindi. Örneğin Sivas Kongresi'nde and içen delegeler «hilâfet, saltanat, İslâmiyet, devlet, millet, memleket v.b.» üstüne ve «vallah billah» diyerek and içmişlerdi. Hernekadar Sivas Kongresi'nde kurtuluş hareketinin ana amacı olarak «Osmanlı devletini kurtarmak» ilkredilmiş ise de, bu ifade Mus-

tafa Kemal'in meclisin açılışı öncesinde çeşitli vesilelerle belirttiği amaçlara pek uyuşmamaktadır. Mumcu, 1921 anayasasının 1. maddesinin bu çelişkili duruma bir son vererek, meclisi tartışmasız en üst düzeye çıkardığını kaydetti. Mumcu, kamu özgürlükleri ,inanç, vicdan ve ibadet özgürlüğü gibi ögelerin yer almadığı 1921 anayasasında, «Devlet dini İslâmdır» gibi bir maddenin de görülmediğini, ama bunun laiklik anlamına gelmeyip, olsa olsa aceleyle unutulmuş olabileceğini sözlerine ekledi.

1921 anayasası kabul edildikten sonra, meclis içinde Mustafa Kemal Paşa önderliğinde kurulan Birinci Grup'un programında (Madde-i Esasiye ve Dahili Nizamname) «padişahı ve hilâfeti kurtarmak» gibi bir ibare yer almamıştır. Öte yandan, zafer sonrasında İstanbul'daki Tevfik Paşa hükümetinin barış görüşmelerine çağrılması meclisteki coşkulu gösterilere neden olabilmiştir

Bilindiği gibi, 1/2 Kasım 1922' de, padişahın vatana ihanet ettiği gerekçe gösterilerek, saltanat kesinlikle kaldırılmıştır Mumcu, Mustafa Kemal Meclis' teki saltonat yanlısı mebusları ikna için yaptığı konuşmada Selçuklu İmparatorluğu ile Abbasi halifelerini örnek göstererek, hilâfet makamının TBMM' nin yanında mahfuz tutulabileceğini öne sürdüğünü belirtti. «Türk devleti makam-ı hilâfetin istinadgâhıdır» ifadesi, TBMM' nin hâlifeyi seçebileceği anlayışı ile yeni bir durum yaratmıştır. Osmanlı devletinde padişahın kişiliğinde birleşen dünyevi ve dinî erkler, ulus tarafından seçilebilme ilkesinin kabulu ile yanyana konmuş olmaktadır. Ancak, padişahlık ortadan kalkınca hilâfetin teokratik temeli geri alınmış ve bir yerde halife boşlukta kalmıştır. İslâm devletlerinin çoğunda, halifelerin gerçekte birer siyasî lider oldukları gözönüne alınırsa, bu kez, tek başına halifenin, TBMM'nin yanında ikinci bir siyasal iktidar oluşturduğunu düşünmek pek aykırı olmaz. Nitekim, hilâfetin, Kurtuluş Savaşı'nı başarıyla gerçekleştiren iktidarını tehdit ettiği için kaldırıldığını öne süren pek çok bilim adamı/tarihçi vardır.

Mumcu, cumhuriyetin ilk dönemlerinde, laiklik konusunda yasalarda yapılan değişiklikleri de şöyle özetledi: 1923'de devlet biçiminin «cumhuriyet» olduğunu belirtmek için 1921 anayasasında «tavzihan» yapılan değişiklikte, ünlü 2 madde «Türk devletinin dini, din-i İslâmdır.» biçiminde yazılmıştır. Mumcu, bu değişikliğin, unutulan maddenin konması niteliğinde olduğunu kaydetti.

Cumhuriyet yönetimi 431 sayılı yasa ile de hilâfeti kaldırmıştır. Halife Abdülmecid Efendi'nin kendine fazla güvenerek gösterişli törenler düzenlemesinin de kışkırttığı bu karara gerekçe olarak, «hilâfetin hükümet ve cumhuriyetin mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğu» biçiminde bir ifadeye yer verilmiştir. Mumcu, bu gerekçenin sanki hilâfet makamını koruyormuş gibi bir izlenim yaratmaya çabaladığını, ancak sözkonusu makamı doldurocak kişinin olmaması nedeniyle pek bir anlam ifade etmediğini belirtti. 431 sayılı yasa Osmanlı hanedanı üyelerinin yurda girişini yasaklarken, anayasanın 2. maddesi ise yürürlükte kalmıştır. Mumcu bu yasanın mecliste «ıştiyakla» kabul edildiğini, ancak bir süre sonra uygulamayı gören padişah yanlısı mebusların pek şaşırdıklarını kaydetti

Mumcu, 431 sayılı yasanın içeriği bir yana, Evkaf, Şeriyye ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye vekilliklerinin kaldırılması, bütün ülkede eğitimin tek elden ve laik ilkelere göre düzenlenmesini sağlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu gibi uygulamaların, laikliğe yol açtığını ifade etti

Hilâfetin kaldırılmasından bir buçuk ay sonra kabul edilen 1924 anayasası daha tutarlı bir metin olarak karşımıza çıkıyor. 70. maddede vicdan özgürlüğü, 75. maddede ise din ve ibadet özgürlüğüne yer veren bu anayasa, «devletin dini, din-i İslâmdır» diyen 2. maddeyi olduğu gibi korumakta, cumhurbaşkanı ve mebusların yeminlerinin dinî biçimde yapılmasını öngörmektedir.[16] Bu durumda azınlıkların durumu ne olacaktır? Ayrıca, 70 ve 75. maddelerde ifadesini bulan vicdan, din ve ibadet özgürlükleri veri alındığında, bir mebus Hıristiyan ise ve kendi inancı doğrultusunda bir dinî yemin etmek istese, yasa buna izin verecek midir? Vermiyorsa, sözkonusu vicdan ve din özgürlüğü nasıl anlaşılmak gerekecektir?

1925 yılının genç cumhuriyet için bunalımlı bir yıl olduğunu hatırlatan Mumcu, Mustafa Kemal ile Ali Fuat Paşa'nın aralarının açılması ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasına değindi. Yeni partinin programında «efkâr ve itikadat-ı diniyyeye hürmetkâr olunacak» ifadesinin yer aldığını kaydeden Mumcu, bu parti taraftarlarının «Halk Fırkası dini batırıyor» fetvalarının doğuda çok etkili olduğunu belirtti. Bilindiği gibi Şeyh Said ayaklanmasının ardından çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu uyarınca İstiklâl Mahkemeleri kurulurken, bu yeni parti de Vekiller Heyeti tarafından «irticaı körüklediği» gerekçesi ile kapatılmıştır. Ayrıca İstiklâl Mahkemeleri kendi bölgelerindeki tekke ve zaviyeleri kapatmış, dinî ünvanlar ve tekke ziyaretleri de kaldırılmıştır.[17] 24 Ağustos 1925 tarihli Şapka Devrimi' nin ise, halifeliğin kaldırılmasına ses çıkarmayan çevrelerin bile büyük tepkisiyle karşılaştığına işaret eden Mumcu, fes ve sarığın zorla çıkarılmasının halk kitleleri için gözönünde, somut ve radikal bir değişikliği ifade ettiğini belirtti. (Gerçekten de ünlü yönetmen Elî Kazan, «America, America» adlı filmde köhne Osmanlı İmparatorluğu'ndan kurtulup ABD'de yeni bir hayat kurma savaşı veren Rum genci Stavros Kazancıoğlis'in bu özlemini, başarılı bir biçimde, fes-hasır şapka karşıtlığını kullanarak dile getirmiştir.) Şapkanın simgesel özelliği eski düzene karşıtlığı ifade ediyordu. Devrimlerin en kanlısı olan Şapka Kanunu'nun metninde bir ceza yokken, bu yasaya uymayanla-

rın devlete karşı suç işlemiş kabul edildiklerini belirtmek gerek...

Mumcu 4 ekim 1926 tarihli Medenî Kanun'un bir hukuk sistemi olarak yaşayan dinin toplumsal hayattan uzaklaştırılması anlamında laik bir atılım olduğunu belirtti. Fakat anayasada devletin görevi olarak zikredilen «ahkâm-ı şerîyyenin tenfizi»[18] maddesinin o tarihte yürürlükte olduğunu hatırlatan Mumcu, Medenî Kanun'un kabulünün gerçekte anayasaya aykırı bir durum yarattığına işaret etti. Medenî Kanun medenî nikâhı zorunlu sayan ama dinî nikâhı da yasaklamayan bir tutumla dinî nikâhı zorunlu olmaktan çıkarırken, çocuğun dinî terbiyesinin ana ve babaya (ana-baba bu konuda anlaşamazsa, babaya) ait olduğu hükmünü getirmiştir. Ancak, kanunda «reşid, dinini intihapta hürdür» şeklinde bir madde de yer almaktadır. Dolayısıyla Medenî Kanun bireyin dinî eğitimi konusunda hem bağlayıcı hem de özgürlükçü bir tutumu benimsemiştir. Yine 1926'da kabul edilen Türk Ceza Kanunu'nda dinî özgürlüğü ve laikliği koruyucu hükümler vardır. Bu maddeleri biraz ileride inceleyeceğiz.

10 nisan 1928 tarihli, 1222 sayılı kanun, meclislerin «ahkâm-ı şerriyenin tenfizi» görevini de dinî yemini kaldırmıştır. Daha önemlisi anayasanın ünlü 2. maddesi kalkmıştır. Ancak, sanırım yine vicdan ve inanç özgürlüğü ile pek bağdaşmayan bir durum var: çünkü dinî yemin kaldırıldığına göre, imanı kuvvetli bir mebus istese bile böyle bir yemin edemeyecektir.

Mumcu, Harf Devrimi'ne de değinerek, bir ölçüde dinî nitelik taşıdığı için kimsenin ilişmeye cesaret edemediği Arap harflerinin kaldırılmasının, imlâlı dinin baskısından kurtarmak anlamında, laik bir girişim olduğunu belirtti.

1930'daki Serbest Fırka denemesi sırasında «laik» kelimesinin sık sık kullanıldığına dikkati çeken Mumcu, laik cumhuriyet temeline göre kurulduğu iddia edilen bu partinin kısa sürede, genç cumhuriyet yönetimine tepki duyanların barınağı haline geldiğini, «fes giyenlerin partisi» oluverdiğini kaydetti. Nitekim Menemen Olayı laiklik ilkesinin ülkemizde pek oturmadığını kanıtlayan bir olay olmuştur.

Laikliğin resmî ideolojinin bir bölümü olarak Altı İlke'ye girişi 1931 tarihini taşıyor. Mumcu resmî bildirilerde laikliğin dinsizlik anlamına gelmediği, devletin kişilerin vicdanına karışmayacağı fakat dünyevî düzenlemelerde modern ihtiyaçlara göre davranılacağı temasının sık sık işlendiğini belirtti. Laikliğin anayasada yer alması ise 1937 yılında gerçekleşmiş, kaldırılan 2. madde «Türk devleti laiktir» biçiminde yeniden yazılmıştır.

Şimdi biraz da Türk Ceza Kanunu'nun laikliği koruyucu maddeleri üzerinde duralım. Türk Ceza Kanunu'nda «laiklik aleyhine işlenen suçlar» iki grupta toplanabilir:

1) Din özgürlüğü aleyhine işlenen suçlar ki burada din özgürlüğünden kasıt vicdan ve ibadet özgürlüğüdür. Kanunun 175 ve 176. maddeleri suç sayılacak eylemler arasında «devletçe tanınmış dinler»den birini tahkir, ibadet icrasına engel olma, dini tahkir eden yayın yapma, mabetlerdeki kutsal eşyayı bozma, ruhanî görevlilere karşı şiddet kullanmayı sayıyor. Adı geçen maddelerde yer alan «devletçe tanınmış dinler» ifadesi, Osmanlı dönemine görece geri bir aşamayı belirlemektedir. Bilindiği gibi, Osmanlı yönetimi «memalik-i Osmaniyyede maruf dinler»in mensuplarına ibadet serbestisi tanıyordu. «Maruf» yani bilinen dinler ifadesinin, «devletçe tanınan» dinlere kıyasla daha geniş bir hoşgörüyü temsil ettiği açıktır.

2) Devletin laik düzenini koruyucu ceza hükümleri: Burada iki ayrı yasa işin içine giriyor. Cemiyetler Kanunu'nun 9. maddesi dinî cemiyetler kurulmasını yasaklarken, Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesi de devletin temel nizamını yıkmaya yönelik dinî cemiyetler kurulmasını cezalandırmaktadır. Ayrıca, yine Cemiyetler Kanunu'nun 33. maddesi dinî cemiyetin kurulması halinde uygulanacak müeyyideyi (cemiyetin fesh edilmesi ve üyelerinin cezalandırılması) göstermektedir.

Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesi şöyle: «Laikliğe aykırı olarak, devletin içtimaî veya iktisadî veya siyasî veya hukukî temel nizamlarını, kısmen de olsa dinî inanç ve esaslara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare edenler cezalandırılırlar.» Bu durumda dinî öğretim yapan kurumlar (devletin laik eğitim düzenine karşı bir eylem yaptıkları kabul edilirse) ne olacaktır? Bu maddeye göre devletin resmî bir dini olmasını istemek mümkün olmadığı gibi, camiye gitmeyen ya da oruç tutmayanların cezalandırılmasını istemek de imkânsızdır. (İslâm dininin oruç tutmayanın «imanı zayıf» olduğu için değil de, ancak oruç tutmayarak tutanları rahatsız etmesi halinde cezalandırılmasını öngördüğünü hemen belirtelim. Çünkü İslâm dini, en azından teoride, kişinin imanını kendi vicdanı ile Tanrı arasında bir sorun olarak görür.)

163. madde kurulan dinî cemiyetin örgütlü olmasını şart koşmamakta, fiilen bir araya gelişleri de cemiyet olarak kabul etmektedir. (Maddenin kapsamını geniş tutmak için olsa gerek.) Dinî cemiyet kurmak suç olduğu gibi, kurulmuş cemiyete girmek, başkalarının girmesi için yol göstermek de (suçun maddi unsurunun oluştuğu gerekçesi ile) suç sayılmıştır. Yalnız, cemiyetin içtimaî düzeni yıkma amacıyla kurulduğunu bilmeden girenler cezalandırılmamaktadır. Yalnızca temel düzeni değiştirmeye yönelik bir cemiyet kurulmasının da (dinî nitelikli olmasa da) yine 163. maddenin kapsamına girdiğine işaret edelim.

163. maddenin dinî propagandaya ilişkin olan son üç fıkrası şöyle: «Laikliğe aykırı olarak, devletin içtimaî veya iktisadî veya siyasî veya hukukî temel nizamlarını kısmen de olsa dinî esas ve inançlara uydurmak amacıyla veya siyasî menfaat

veya şahsi nüfuz temin ve tesis eylemek maksadıyla dini veya dinî hissiyatı veya dince mukaddes sayılan şeyleri alet ederek her ne surette olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse cezalandırılır.»

Maddede belirtildiği biçimde dinî propagandanın suç sayılması için, propaganda amacının gerçekleşmesi ya da propagandanın etkili olması şart değildir. Her türlü araçla propaganda, yapılan iş laikliğe aykırı olduğu sürece suç sayılmıştır. Yalnız, propaganda yapılan kitle zaten kendilerine iletilenleri anlayamayacak durumda ise suç teşkil etmeyecektir. (Kanunda öngörülen ceza ise 1-5 yıl arasında hapistir.) 163. maddenin propaganda ile ilgili hükümleri, içtimai düzene karşı olmasa da salt dinî propagandayı suç saymıştır. Bu tutuma, dinî özgürlüğün kötüye kullanılmasını önleme kaygısının yol açtığı ifade ediliyor. (Bu suç için de 1-5 yıl arası hapis cezası öngörülmüştür.)

A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Mete Tunçay, «Laiklik ve Halkçılık» başlıklı bildirisine, her ikisi de «ilerici» olan bu ilkelerin cumhuriyetin ilk yıllarında çatıştığını belirterek başladı. Tunçay, «halkçılık» kavramını, Fransız Devrimi sıralarındaki «anti-monarşizm» ve «ayrıcalıklara karşı olma» anlamında kullandığını belirtirken, cumhuriyet yönetiminin benimsediği ve Altıok'a yansıyan halkçılığın, sınıf varlığını ve sınıf çatışmalarını reddedip yok saydığına dikkati çekti. Bu bakış açısıyla ülkemizde zorlanan halkçılık ulusculukla sınırlandırılmış ve hem liberal hem de sosyalist demokrasilere ters düşmüştür. Üstelik cumhuriyet yönetiminin halkçılığı temelinde özgürlükçü ve eşitlikçi de değildir. Tunçay, bizdeki laiklik uygulamasının da yine demokrasiye ters düştüğünü, halk kitlelerinin giderek cumhuriyet yönetiminden yabancılaşmasına neden olduğunu vurguladı.

Bildirisinde genç Marx'ın «Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Doğru» başlıklı çalışmasının Giriş bölümünden bir alıntıya yer veren Tunçay, Marx'ın bu metinde, dine sağlam bir sosyolojik açıdan yaklaştığını, Marx'ın geliştirdiği 1. inanılan (tanrı), 2. inanç sistemi (din), 3. inanan (mümin) ayırımının din konusundaki kafa karışıklıklarını giderici bir yönü olduğuna değindi. Marx'ın din analizinde tanrının insanın bir projeksiyonu, insanın yarattığı bir kavram olduğu belirtildikten sonra, dinleri yadsıyıp salt yaradancı bir tanrıya inanmanın imkânsızlığı gösteriliyor. Dinin bir yanlış-bilinçlilik olduğunu söyleyen Marx, bu yanlışlığın dini gerekli kılan dünya düzeninin yanlışlığından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla, bu yanlış-bilinçliliği, yani dini kaldırıp yerine bir başkasını koymak, ya da hiçbir şey koymamak anlamsız bir çaba olmakta, asıl yapılması gerekenin, yanlışlığın kaynaklandığını düzeni değiştirmek olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Din üzerine bu kısa analizden sonra XX. yüzyıl başlarındaki Türk toplumuna dönen Tunçay, gelişmemiş bir devlet aygıtının işbaşında olduğu bir düzende, devletin pek çok işlevini dinin yüklenmek zorunda kaldığını, bunun doğal sonucu olarak halkın devlete dinî terimlerle bağlandığını söyledi. İşte Tunçay'a göre, böyle bir tutumu temsil eden hilâfetin kaldırılması yeni cumhuriyet yönetimi için bir zorunluluk olmuştur. Ancak burada hemen belirtilmesi gereken nokta, laikliğin, Osmanlı İmparatorluğu içindeki öteki «millet»lerin baskı altında tutulmasını önlemek için ta Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde ortaya atılmış bir ilke olmasıdır. Bu amaçla meşrutiyet meclislerinde ulusal ve dinî gruplara kontenjanlar ayrılmış, imparatorluk içinde «maruf» (bilinen) bütün dinlere geniş serbestlik tanınmıştır.

Tunçay, Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara hükümetinin din bağını yoğun bir biçimde kullandığını ifade ett. I. Dünya Savaşı sonunda Araplar elimizden çıktığına göre, geride kalan gayri-Türk ama Müslüman olan Kürt, Laz ve Çerkeslerin ittifakını sağlama olmak için, din bir tutunum (cohesion) ögesi olarak kullanılmıştır. Tunçay bu görüşüne kanıt olarak mecliste hiç gayri müslim üye olmadığını, komu gelirlerinde büyük ölçüde azalmaya neden olacağı bilindiği halde Men-i Müskirat Kanunu'nu çıkaranın da yine bu meclis olduğunu kaydetti. «Atatürk dinin siyasal kurum olarak önemini çok iyi kavramıştır. Birinci BMM'nin iki başkanvekili, Anadolu'da yukarı ve aşağı sınıflar arasında yayılmış iki büyük tarikatın temsilcileridir.» sözleri de yine Mete Tunçay'ın.[19]

Hilâfet kaldırılıp Cumhuriyet ilân edildikten sonra laikliğin yapısal gereği kalmamış bir hareket olduğuna işaret eden Tunçay, Alevilere bu konuda söz verilmiş olması bir yana laikliğin gerisinde Batı'ya özentî ya da Batı'ya yaranmanın yattığını öne sürdü.

Şeyhlerle Kurtuluş Savaşı sırasında yapılan ittifakların dinin toplumsal temellerini yok etmeye yönelik girişimleri önlediğine değinen Tunçay, kırsal kesimin somut koşullarında olumlu gelişmeler yaratabilecek toprak reformu gibi atılımların yapılamaması yüzünden Kemalizmin «eksik bir burjuva devrimi» olduğunu ve kitlelerin daha laik bir dünya görüşüne yönelmelerini sağlayamadığını kaydetti. Laikliğin halk-seçkin aydın ayırımını körüklediğini belirten Tunçay, bu ayırımın bilinçli olarak yaratıldığını iddia etti. Jacobin bir tavırla halk için neyin iyi olduğuna karar verip bunu yığınlara zorlayan, bu tutumu bir görev bilen Kemalist anlayışın halkı «cahil yığınlar» olarak görürken halkçılığın özüne ters düştüğü üzerinde duran Tunçay, Mustafa Kemal'in 1923'de bu tutumu benimsediğini ifade etti. Mustafa Kemal'in 1919 ve 1923 tarihli iki farklı söylevinden alıntılar okuyan Tunçay, 1919'da dile getirilen halkçı fikirlerden dört yıl sonra eser kalmadığını, oysa Kurtuluş Savaşı'nın başarıya ulaşmasında, başlangıçtaki halkçı anlayışın büyük payı ol-

duğuna inandığını belirtti. Mustafa Kemal'in 1919'da «Aydınlar ideal ve hedeflerini halka, kültüre, tarihe ve geleneklere bakarak saptanmalıdır. Halka yaklaşmak aydınların işidir» derken, bundan çok farklı bir yönetim döneminden sonra 1930' da aynı Mustafa Kemal kendisinden geriye kalacak düzenin bir «diktatörlük» olduğunu söylemiştir. Laikliğin Hıristiyanlıkta ideolojik bir temel bulabilen İslâmiyetin özüyle laiklikle çatıştığını bir kez daha hatırlatan Tunçay, hele halkçı bakışla uygulanmamış bir laikliğin hem İslâma hem de halka aykırı düştüğünü belirterek bildirisini tamamladı.

Sempozyumun son bildirisini Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Emre Kongar sundu. Kongar bu bildirisinde, İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi Mezunları Derneği'nin 14 - 16 ocak 1977 tarihinde düzenlediği sempozyumda, Prof. Dr. Şerif Mardin'in «Laiklik İdeali ve Gerçekler» başlıklı bildirisine yönelttiği eleştirisindeki görüşlerini,[20] biraz daha genişleterek, dile getirdi. Bu tartışmada Kongar, Ulusal Kurtuluş Savaşı sonrası devriminin «çeşitli etmenlerin rol oynadığı, bir siyasal gücün ele geçirilme olayı» olarak nitelemişti. Kongar, aynı biçimde, laikliğin de, toplumsal ve ekonomik gelişmelerin ortaya çıkardığı «doğal bir ürün» olmayıp, tersine «Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadroların siyasal mücadelesinin bir parçası» olduğunu vurgulamıştı. Kongar, hilâfetin Osmanlı yönetiminin zayıflamasından sonra siyasal güçle birleştiğini hatırlatarak, eski iktidar yok edilmeye çalışılırken laikliğin bir araç olarak kullanıldığını kaydetmişti. Laikliğin araç olarak nasıl kullanıldığını açıklarken Kongar, cumhuriyeti kuran kadroların gerisinde toplumsal bir sınıfın olmadığını, dolayısıyla laiklik hareketinin de toplumsal bir içeriği (Batılı anlamında laik bir toplum yaratmak) olmadığını belirtmişti. Bu varsayım doğru kabul edildikte (ki karşı görüşler çoğunluktadır) o dönemin siyasal kadrosu Batılı anlamda toplumsal ve ekonomik tabana sahip olmadığı için laikliğin önemli bir siyasal araç olabileceğini de teslim etmek gerekiyor. Kongar bu analizini günümüze dek getirerek, toplumda sınıflar geliştikçe dincilik - laiklik ya da ilericilik - gericilik karşıtlaşmasının yok olacağını belirtmişti. Kongar'a göre, dini ikincil bir destek olarak kullanan MSP seçimlerde % 10 oy alırken salt dinci sloganlar kullanmamakta, ısrarla «ağır sanayi» üzerinde durmaktadır. Çünkü, Kıray'ın da belirttiği gibi, MSP'ye oy verecek yurttaş dine önem verse de, her şeyden önce, fabrikaların kendisine sunacağı iş imkânlarına ihtiyaç duymaya başlamıştır.

Batı Avrupa ülkelerinin tarihinde ticaretle zenginleşen burjuvazinin yönetimden pay istemesi olgusunu, kendi içinde «laik» bir hareket olarak niteleyen Kongar, bizde cumhuriyetin ilk dönemlerinde benzer bir sermaye sınıfı görülmediğini, onun yerine burjuvazinin temeline sahip olmasa da fikirlerine sahip çıkan bir asker - sivil bürokrasinin işbaşında olduğunu belirtti. Böylece, Kongar'a göre laiklik, Batı burjuvazisinin görüşlerini ödünç almış bir kadronun getirdiği bir ilkedir. Ayrıca, sözkonusu asker - sivil bürokratların kendi aralarındaki iktidar kavgasının da bir ögesi olmuştur.

Kongar'ın, Mustafa Kemal ve çevresindeki kadronun gerisinde hiçbir toplumsal güç olmadığı biçimindeki yorumu başta Doç. Dr. Bülent Tanör olmak üzere pek çok dinleyicinin itirazlarına neden oldu. Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'nı Anadolu'nun çeşitli toplumsal kesimleriyle ne tür ittifaklar kurarak gerçekleştirdiği hatırlanırsa, bu itirazlara hak vermemek mümkün değil, sanırım. Yine Kongar'ın, «Mustafa Kemal batı modeli bir devlet kurmak istiyordu. Mücadele anti - emperyalist nitelikte olacaktı. Bu nedenle eğer Kurtuluş Savaşı çıkmasaydı, mutlaka savaş çıkarırdı.» gibi tüm Kurtuluş Savaşı'nı bir tek kişinin (o kişi lider de olsa) psikolojisi ile açıklayan yorumları ilgiyle izlendi.

Hele Kongar'ın Mustafa Kemal için kullandığı Hegelvari «toplumun tarihî gelişmesi doğrultusunda psikolojik güdüleri kullandı» şeklindeki ifadesi de ilginç bir yorum olarak karşılandı. Hayli heyecanlı bir üslupla bildirisini sunan Kongar, aynı heyecanı, II. Abdülhamit ile anayasa ilânı için pazarlık eden İttihat Terakki'nin ileri gelenlerine de atfederken ve (yine Bülent Tanör'ün şiddetli itirazlarına neden olan) «burkorasi halktan kopuk bir sınıftı» şeklindeki sözleriyle Marksist sınıf kavramını da yerle yeksan etti.

Bildirilerin sunulması ve bildirilere ilişkin tartışmalar sona erdikten sonra, Ord. Prof. Dr. Enver Ziya Karal ile Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya sempozyumun genel bir değerlendirmesini yaptılar. İlk olarak söz alan Tunaya meşrutiyet döneminin yeterince işlenmediğini öne sürdü. II. Meşrutiyet sırasında çıkarılan Hukuk-u Aile Kanunu ve Kiliseler Kanunu gibi önemli yasaların laik atılımlar olduğunu belirten Tunaya, bu ve benzeri yasaların ayrıntılı olarak işlenmesi gereği üzerinde durdu. Ayrıca, Selçuk ve Bizans tarihini yeterince bilmeden Balkanlar'ın tarihi üzerine kapsamlı araştırmalar yapılmadan sağlıklı tarih yazmanın güçlüğüne dikkati çeken Tunaya, hele tarikatlar konusu aydınlığa kavuşmadan din üzerine söz söylemenin neredeyse imkânsız olduğunu vurguladı.

Enver Ziya Karal ise cumhuriyet yönetiminin «halifeliği atabilmiş» olmasının önemini bir kez daha belirtmek gereğini duydu. Batı dünyasının Papalık kurumu ile başa çıkamadığı bir dönemde, cumhuriyet yönetiminin böyle bir devrimi başarmış olmasını önemle kaydeden, Karal papalık ile halifeliği toplumsal, iktisadî ve dinî işlevleri bakımından çakışan iki kurum olarak görüyor olmalı... Karal, Osmanlı padişahlarının halife sıfatını taşırken, bir yandan da bir tarikata üye olmalarının ilginç bir olgu olduğunu belirtti. Ma-

son olan bir padişahımız var, ama padişahın bir şeyhin müridi olarak dergaha gidip post öpmesini düşünmek pek aykırı geliyor. Kaval muhtemelen padişahların şehzadeliklerinde tarikatlara girdiklerini kastetti sanırım.

Sempozyumun kapanış konuşmasını yapan Kaynar, bütün bildirilerin, en kısa zamanda, bir kitap halinde basılacağını açıkladı

SONSÖZ...

Laiklik konusunu Türkiye için incelemeye kalktığımızda büyük bir sorunla karşılaşıyoruz. İkisi de tektanrılı, evrensel dinler olmalarına rağmen, özdeki önemli bir farklılıktan kaynaklanıyor bu sorun. İsa'nın hakkının İsa'ya, Kaosar'ın hakkının da Kaosar'a verilmesini öğütleyen Hıristiyanlığın karşısında İslâmiyet din ve devlet işlerinde tam bir kaynaşmayı öngörmektedir. Din ve dünya için ayrı gerçekler olması fikrini reddeden İslâmiyet, insanın eylemlerini de aynı tek yasaya (şeriat) bağlamıştır. Tırnak kesmek, sakal bırakmak gibi vücut bakımına[21] ilişkin, ayrıntı sayılabilecek konularla toplumsal hayatın her alanı için kurallar koyan bir dinin biçimlendirdiği bir toplumda laikliği zorlamaya kalkıştığınızda, dinin kendisi ile çatışmak kaçınılmaz olmaktadır.

Timur'un belirttiği gibi, başlangıcı XIX. yüzyıla giden ülkemizdeki laikleşme hareketleri, resmî planda bir devlet dini, halk planında ise tarikatlar şeklinde gelişen İslâmın, resmî din kısmına ilişkindir.[22] Ta XIII. yüzyıldan itibaren, siyasal ve toplumsal çalkantılar karşısında çaresiz kalan Anadolu insanı Tanrısı'na sığınmış, örneğin İmparatorluğun kuruluş döneminde çok önemli bir rol oynayan Ahilik çeşitli isimler altında günümüze ulaşabilmiştir. Tarikatların bu derece önemli bir işleve sahip olduğu bir sosyolojik yapıda, devlet katında dın ne denli denetim altında tutulsa, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi önlemler alınsa da halkın dine dönük hayat anlayışını, dinci hayat tarzını bir anda terkedeceğini beklemek yanlış olur. Cumhuriyet yönetimi laiklik uygulamasında doğrudan dinin kendisine saldırmak yerine hurafeleri hedef aldığı halde, halkın ve dindar aydınların hoşnutsuzluğunu hemen kıramamıştır.

Popüler İslâm yerine rasyonel bir dünya görüşü getirme çabaları, hep sufiliğin çeşitli biçimlerini ifade eden, tarikatların direnciyle karşılaşmıştır. Ülkemizin iktisadi koşulları, cumhuriyetin ilk yıllarında hızlı bir endüstrileşmeye imkân sağlamadığı için (endüstrileşmiş batıda olduğu gibi) pozitivizm kitlelere mal edilememiş, bu nedenle tarikatlar canlılıklarını korumuştur. Çok partili siyasal hayata geçildikten sonra ise, tarikatlar bol bol siyasal istismar konusu yapılmıştır. Bu noktada, Kemalizmin İslâmcı dünya görüşünü kaldırıp yerine yeni bir dünya görüşü koyamadığı eleştirisi de geçersiz olmaktadır. Çünkü, hernekadar İslâmın teokratik niteliği kaldırılmışsa da, İslâmcı dünya görüşü sürmüştür. Buna alternatif olarak sunulabilecek popüler bir ideoloji, bilimin çok kısır olduğu bir ortamda «bilim zihniyeti» yaratılamadığına göre, oluşturulamamış, zaten bunu kolaylaştıracak sosyo-ekonomik ortam da yaratılamamıştır. Dolayısıyla, bütün bu açıklamalardan, laikliğin gerçek bir devrim olmasını engelleyen şeyin, bu ilkeyi izleyecek ve onunla bütünleşecek köklü ekonomik ve toplumsal değişikliklerin gerçekleştirilememiş olmasında yattığı ortaya çıkıyor. Geniş halk kitlelerinin hayat koşullarında olumlu değişiklikler getirecek kapsamlı ve köklü atılımlar gerçekleştirilmedikçe, Anadolu insanının tesellîyi dinde araması doğal görülebilir.

JÜLİDE ERGÜDER

[1] Webster's Seventh New Collegiate Dictionary (G and C Merriam Company Publishers, Springfield, Mass. ABD) laik, laiklik, «layman» ve «secular»ın karşılıklarını şöyle veriyor:
laik: (İngilizcede «laity» olma halini anlatan sıfat olarak) 1. Ruhbanın dışında kalan dindar kişiler,
2. Özel bir konuda ihtisas sahibi olmayan ya da belli bir meslekten olmayan, ki bu da tüm yazılı metinlerle bilginin kiliselerde toplandığı dönemler için yine «ruhban-olmayan» demeye gelmektedir. s. 472.
laiklik: (laicism) belirgin özelliği kilise denetim ve etkisini devletin dışında tutmak olan siyasal sistem.
layman: (sıradan insan) 1. laik kişi, 2. özel bir meslekten olmayan, s. 478.
secular: Türkçede «dünyevî» kelimesiyle karşılanabilecek bir karşılık veriliyor. Ortaçağda kiliselere din adamı olmak için değil de salt bilgi edinmek için gelen talebelere «secular» denirdi.

[2] Vehbi Eralp, «Laiklik ve Fikir Hürriyeti», *İstanbul*, 1948, s. 21.

[3] Hilmi Ziya Ülken, «Laikliğin Tekamülü», *İstanbul* 1948, s. 16.

[4] Alâeddin Şenel, «Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş», s. 145.

[5] İbid., s. 318.

[6] George Sabine, «Siyasal Düşünceler Tarihi» Cilt 1 (Eski Çağ-Orta Çağ) 1969, s. 180.

[7] Alâeddin Şenel, «Eskiçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda. Toplum ve Siyasal Düşünüş» (Ders Notları) SBF 1978, s. 393.

[8] Aynı yerde, s. 510.

[9] Ansiklopedik Sözlük, (Milliyet Yayın Lmt. Şti.) s. 1255.

[10] Macit Gökberk, «Felsefe Tarihi», 2. Basım, 1967. s. 338.

[11] A. Aulard, «Fransa İnkılâbının Siyasi Tarihi», çev. Nazım Poroy, 1944, Türk Tarih Kurumu, Cilt II, s. 659-660.

[12] Mümtaz Soysal, «Anayasa'ya Giriş», 1969, s. 228.

[13] «Türk İnkilâbı nedir? Bu inkilâp kelimenin vehleten

ima ettiği ihtilâl manasından başka, ondan daha vasi bir tahavvülü ifade etmektedir. Bugünkü devletimizin şekli asırlardan beri gelen eski şekilleri bertaraf eden en mütekâmil tarz olmuştur. Milletin idame-i mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabıtai müştereke asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini tebdil etmiş, yani millet dinî ve mezhebî irtibat yerine Türk milleti rabıtasile efradını toplamıştır.» Mustafa Kemal.

[14] Şiirde Abdülhak Hamit Tarhan, tiyatroda Recaizade [redacted] Ekrem, Muallim Naci, dil ve tarih konularında Ahmet Cevdet Paşa, Süleyman Paşa, gazetecilik alanında Ebuzziya Tevfik, çeviride Şemsettin Sami, çeviri ve uyarlamada Ahmet Vefik Paşa, gerçekçi romanda ilk öncülerden Nâbizade Nazım ile Samihpaşazade Sezai, halk gazetecisi Ahmet Mihat Efendi vb.

[15] Taner Timur, «Türk Devrimi», s. 113-116. A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Birinci Basım, 1968.

[16] Teşkilât-ı Esasiye Kanunu,

[17] 30 Kasım 1925 tarihli ve 677 sayılı, «Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Kapatılması ve Türbedarlıklar ile Birtakım Ünvanların Yasaklanması ve Kaldırılmasına Dair Kanun.

[18] Teşkilât-ı Esasiye Kanunu, m. 26.

[19] «Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları» (1923-1938) s. 386.

[20] «Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları», (1923-1938), s. 390, 391, 392.

[21] Bahriye Üçok, «Bugün Kaldırılmıştı», *Cumhuriyet*, 3 Mart 1972.

[22] Taner Timur, «Türk Devrimi», SBF Yayınları, 1968. s. 120-121.

okurlardan...

BİR MEKTUP

Derginizin «Doğu Avrupa Komünizmi»ne ayrıldığı söylenen sayısına bazı dostça eleştiriler yöneltmek istiyorum. Önce şunu belirtmek gerekiyor: Dergi «Doğu Avrupa Komünizmi»ne ayrılmış gibi görünmekle birlikte, esas olarak Doğu Avrupa coğrafi bölgesinde yer alan sosyalist (ya da real-sosyalist) ülkelerin siyasal yapılarına muhalefet eden kişilerin görüşlerinden oluşmuş. Burada «Doğu Avrupa»da egemen olan güçlerin SSCB'deki anlayışla aynı olduğu ve bunun da bilindiği varsayılıyor olmalı. Bence bu iki varsayım da tam doğru değil. Bu nedenle «Doğu Avrupa» ülkelerindeki «real-sosyalist» anlayışı ve bunun iç mantığını içeren çalışmaları kapsamayan bir derginin «Doğu Avrupa Komünizmi»ni değerlendirmede bize nasıl yararlı olacağını kestirmek güç. Bu ülkelerdeki görüşlerin tornadan çıkmışcasına hep aynı olduğunu ve Stalin ya da Kurçef'ten beri hiç değişmemiş olduğunu peşinen —yani araştırmadan— kabullenmek de pek bilimsel bir yaklaşım değil. Unutmayalım ki, bugün bu ülkelerdeki siyasal sisteme soldan ya da sağdan —ülke içinden ya da dışından— muhalefet eden pek çok kişi uzun süreler bu ülkelerde önemli görevlerde bulunmuş ve görüşlerini —ne derece açıkça olabildiğini tartışmıyorum— o ülkelerin partileri içinde savunabilmişlerdir. Havemann, Brus, Mlynar, Kosik, Lukacs, Schaff gibi... Sistemin bu kişileri reddetmesinin haksızlığı bence açıktır, ama hiç değilse bir süre sistemin önemli kişileri olarak aynı ya da yakın görüşleri savunabildiklerini düşünürsek, «Doğu Avrupa» ülkelerinde siyasal düşüncenin tamamen tekdüze olmadığını kabul etmek gerekir konusundayım. Doğaldır ki, bu farkları Türkiye'de pek bol bulunan propaganda broşürlerinde aramamalıyız. Bu, araştırmayı ve kolay yargılardan kaçınmayı gerektirir. «Kolay yargılar» iddiamı —benim nisbeten bildiğim— DDR (Alman Demokratik Cumhuriyeti) üzerine yazılan giriş yazısını eleştirerek açıklamağa çalışacağım.

Yazı yanlış ve eksik bilgilere dayanmakta. Kullanılan veriler ise tek yönlülükleri nedeniyle bir önyargı kuşkusu uyandırıyor. Bunun **Birikim** yazarının «ünlü anti-komünist dergi» dediği **Spiegel**'in hemen hemen tek kaynak olarak kullanılmasından doğduğunu sanıyorum. Daha doğrusu bu derginin 1978 yılı ilk üç sayısı yazarın Alman Demokratik Cumhuriyeti hakkında bilgi sahibi olmasına yetmiştir

Önce küçük, ama konunun yeterince incelenmediğini gösteren bazı yanlışları belirtmek istiyorum. İlk olarak Ulbricht'in ölene kadar değil —1973'de Devlet Konseyi başkanıyken öldü— 1971'e kadar Almanya Sosyalist Birlik Partisi (SED) Başkanı olduğunu, yerine geçen Honecker'ın ise Başkan değil Merkez Komitesi 1. Sekreteri olduğunu belirtmek gerek. Bu küçük yanlışın yanısıra bir de önemli sayılabilecek yanlış var. Honecker'in SED önderliğini alması ile beraber 8. Kongreden sonra ekonomide liberalleşmenin başladığından söz ediliyor. Bu yanlıştır. Ekonomide liberalleşme denen şey —ne demekse— 1963'de Yeni Ekonomik Sistem denen bir dizi —siyasal yansımalarının da önyargısız biçimde değerlendirilmesi gereken— ekonomik düzenlemeyle başlamıştır. Bu Brus'un «dolaylı merkeziyetçi sistem» dediği[1] ve sosyalist ekonominin entansif gelişim dönemi için gerekli görülen, sistem teorisi ve kibernetikten de kaynaklanan bir yaklaşımdır. «Liberalleşmenin» başladığı söylenen 1971'deki 8. Kongreden sonra ise bu sistemde bir ölçüde «dolaysız merkeziyetçiliği» güçlendiren önlemler alınmıştır[2]. Yani durum **Birikim** yazarının söylediğinin tam tersidir. Bu konuda yazılanlardan doğru olan, 1971'den sonra toplumsal tüketime yönelik kaynak tahsislerinin önem kazanmış olduğudur. Ama bu yalnızca daha çok deterjan, daha çok çukulata ya da daha çok özel araba demek değildir, daha çok konut, daha çok eğitim, daha çok kreş v.b. demek de olabilir. Sosyalizmi bir ekonomik kalkınma modeli olarak görmemek gerekir ama, «kitlesel tüketimi, resmi deyişle 'toplumsal refahı' arttırmak için»[3] çaba göstermenin sosyalist devletin görevleri dışında olduğunu kim söyleyebilir?

«Liberalleşme» konusundaki bu yanlış bilgi DDR'nin büyük bir ekonomik bunalım içinde olduğu iddiasıyla tamamlanıyor. DDR'deki ekonominin «hazin» durumu için **Birikim** yazarının kullandığı kaynak yine **Spiegel** dergisinin 3/1978 sayısının 25-26. sayfalarıdır. Buradan da verilerin Batı Berlin'deki Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü'nün verileri olduğunu anlıyoruz. **Birikim** yazarının belirtmek gereğini duymadığı bu kaynaktan **Spiegel**'in aktardığı rakkamlara göre toplumsal ürünü 1000 Mark arttırmak için DDR 6200, Federal Almanya (BRD) ise 3200 Mark yatırım yapmak zorunda. Buradan çıkarılan sonuç DDR'nin BRD ile «yarışı» verimlilikteki bu farklılık nedeniyle sürdüremeyeceği. Benim anladığıma göre burada sözü edilen, sermayenin verimliliğidir. Yatırımların yapısına bakılmadan **Birikim** yazarı böyle «kolay» bir yargıyı **Spiegel**'le nasıl paylaşabiliyor? Örneğin toplumsal hizmet'ler alanında yapılan yatırımların fazla olması yatırım/hasıla oranını olumsuz yönde etkilemez mi? Kaldı ki, kendi başına bu oran DDR'deki teknolojik düzeyin daha gelişmiş olduğu sonucuna da —bu muhtemelen yanlış olur— götürebilir bizi. İşçi ve hizmetlilerin BRD'deki işçi ve hizmetlilerin gelirle-

riyle karşılaştırılmasında verilen oranlar —1971 için % 59, 1978 için % 50 —neye dayanmaktadır? Örneğin devlet tarafından karşılıksız görülen hizmetler ve sübvansiyonlar bu gelire dahil edilmiş midir? **Birikim** yazarı bu oranların nasıl hesaplandığını hiç merak etmeden aktarıvermiş. Elimde bulunan ve BRD'nin üstünlüğünü kanıtlamak amacı açıkça sezilen bir araştırma, hane halkı net gelirinin, tüm olarak ele alınması halinde, BRD'de 1/3 oranında daha yüksek olduğunu belirtiyor, ama DDR'de hane halkı gelirleri arasında büyük farklılıkların olmaması ve zaruri maddelerin fiyatlarının düşük olması nedeniyle, bu farkın geniş ölçüde ortadan kalktığını söylüyor.[4] «Ekonomizme» pek düşman olduğu satır aralarından belli olan **Birikim** yazarının DDR'nin «yarışı» kaybetmiş olduğunu sermayenin verimliliğindeki ve ücretlerdeki farklılığa dayanarak açıklamağa çalışması ayıp oluyor. Rakamları kullanırken çok dikkatli olmak gerek. Bunun için de iktisatçı olmak şart değil, kolaydan kaçınmak yetebilir.

Birikim yazarı SED içinde varolduğu söylenen iktidar mücadelesini bir saray entrikası üslubu içinde anlatan **Spiegel**'i aynen aktararak Türkiye'deki sosyalistleri aydınlatıyor. Tabii kaynak belirtmeden. Böyle bir mücadelenin olması muhtemeldir. Her partide olduğu gibi. Ama yazıda adı geçen Merkez Komitesi Sekreteryası üyesi Werner Lamberz buna taraf olamaz, çünkü 7-8 ay önce Libya'da geçirdiği bir helikopter kazasında ölmüştür. (Bkz. **Spiegel** Nr. 11/1978) **Birikim** yazarı iyi bir **Spiegel** okuru değil. Bu arada kurulduğu bildirilen «Demokratik Komünistler Birliği»ne değinmek istiyorum. BRD'de iktidarda olan Sosyal Demokrat Parti'nin önde gelenleri ve bu arada partinin üçüncü adamı Wehner böyle bir örgütün olmadığını, bunun CIA ya da BRD güvenlik örgütlerinin DDR ile yakınlaşmayı engellemek için —böyle bir durumun NATO'yu zayıflatmasından korkuluyor— çevirdikleri bir dolap olmasının mümkün olduğunu savunuyorlar. Beni bu noktada ilgilendiren böyle bir örgütün olup olmaması değil, **Birikim** yazarlarının bu kuşkuyu «es» geçmesi. Hem de **Spiegel**'de yer almasına rağmen. Buna karşılık SSCB elçisi Abrassimov ile Honecker arasındaki olaya ilişkin dedikodu atlanmıyor.

Uzatmayalım. «Ünlü anti-komünist dergi» **Spiegel**'e dayanarak DDR hakkında yapılan yorumlar, nesnel eleştiri sayılamaz. Bu da sanırım **Birikim**'de giderek güçlenen eğilim. Özel sayıda diğer sosyalist ülkeler hakkında yazılan tanıtıcı yazıların düzeyleri de bende aynı kuşkuyu uyandırıyor. Herşeyden evvel kaynak göstermeksizin yazmanın inandırıcılığı azalttığını belirtmek gerek.

YAVUZ SABUNCU

[1] Bkz. Wlodzimierz Brus, *Sozialisierung und politisches System*, Edition Suhrkamp, Frankfurt / M, 1975.

[2] Bkz. Renate Damus, *Entscheidungsstrukturen und Funktionsprobleme in der DDR-Wirtschaft.*

[3] *Birikim*, Sayı 42/43/44, s. 32.

[4] Sontheimer / Bleek, *Die DDR - Politik, Gesellschaft, Wirtschaft*, Hoffmann und Compe, Hamburg 1975, s. 221-222.

POLİTİK ÇOCUK KİTABI DOLAYISIYLA

Sosyalist bir çocuk edebiyatının gerekliliğini, genel bir ilke olarak sosyalistler benimser ya da benimsemiştir. Bunun pratikteki karşılığı olan çocuk edebiyatı örnekleri gün geçtikçe çoğalırken, alanın zihni somutuna bizi götürecek olan teorik yanı yeni ve işlenmemiş olarak durmaktadır.

Öbür sosyalist ülkelerde ve kapitalist ülkelerdeki sosyalistler için, bu alandaki çalışmaları «yenidir» diyemeyiz ama bu çalışmaların daha, teorik bütünlüğe ulaştırılamadığını söyleyebiliriz.

Ülkemizde soruna ilk önce «sosyalist çocuk edebiyatı» kavramı doğrultusunda giriş yapılmasına karşın, çok geçmeden tartışmalar, burjuvazinin doğallaştırıp ebedileştirdiği «çocuk edebiyatı» kavramı içinde sıkışıp kalmış, hattâ bu kavram içinde gidebileceği en son noktasına varılmıştır.

Dünya sosyalist edebiyatından ürünler çevrilmiştir, yayımlanmıştır ama yayımlanmış bir tek bile teorik tartışma, araştırma kitabı gösteremeyiz. Sağlıksız bir gidişin, ilk elde göstergesi

Gözlem yayınları, **Politik Çocuk Kitabı**'nı yayımlayarak[1] şeytanın bacağını kırıyor. Kitap özellikle Alman Sosyal-Demokrat Partisi içindeki konu üzerine tartışmalardan, sosyalist sanatçılardan birçoğunun yine konu üzerine düşüncelerinden bir seçme, bir derlemeyle oluşturulmuş.

Birinci bölümde, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin 1890-1918 yılları arasında sosyalist çocuk edebiyatı sorununu nasıl tartıştığını okuruz. Zamanın ünlü Marksisti Karl Kautsky, şu düşüncededir:

«... Gençlik edebiyatı sorunu çalışan çocukların, yoksul çocukların korunması sorununun ve okulun yanısıra özellikle göze çarpıyor» dedikten sonra asıl söylemek istediğini söylüyor:

«... Tabii temel ilkelerimizin anlatılması ve propagandasının yapılması, gençlik edebiyatımızın görevi olamaz.»

Neden olarak getirdiği de şu Kautsky'nin·

«Çocuk edebiyatı, teorilerden ve soyutlamalardan uzak tutulmalı. Doğadaki ve toplumdaki en ufak bağıntıyı bile yavaş yavaş kavrayacak, bize beylik sözler gibi gelen cümleleri anlamayı öğrenecek onlar.»

Kautsky'nin bu anlayışına sorulacak birkaç soru, işin çürüklüğünü ortaya koyacaktır. «Öğreneceklerdir» diyor Kautsky, kendi kendilerine mi? Pek açıktır ki, hayır. Mutlak öğreten birileri olacaktır. Sınıflı bir toplumda, bu öğreten birileri, egemen sınıfın öğretenlerinden başka kimseler olamayacağı için, ço-

cukları «öğrenmelerine» bırakmak açıkcası egemen sınıfın «öğretmelerine» bırakmaktır.

Kautsky'nin sosyalist çocuk edebiyatına karşı çıkmasının derinde yatan nedeni, kapitalist toplumda sosyalist sanatın mümkün olamayacağına olan inancıdır. «Proletaryanın, toplumsal durumu nedeniyle sanatsal duyarlığın ve sanatsal yaratma gücünün gelişimi yönünden bütün öbür sınıflardan daha çok engellenen bir sınıf olduğu düşünülürse, bunu anlamak zor olmaz» Kautsky'nin bu söylediklerinden şu sonuçları çıkartabiliriz sanırım:

1 — Sosyalist sanat, bizzat proletaryanın yaptığı sanat olabilir. Bir sanatı proleter yapmamışsa, o sanat sosyalist olmaz. Bu anlayış günümüzde de hükmünü sürdürmektedir.

2 — Böyle kavranıyor, çünkü, işçi sınıfı hareketi bir ögeye indirgeniyor. İşçi sınıfının bilimsel dünya görüşü kılavuzluğunda, işçi sınıfının önderliğinde sömürülenlerin, sömürenlere karşı yeni bir toplum düzeni kurmak için giriştikleri bir hareket olan işçi sınıfı hareketi, bir tek işçi sınıfına indirgeniyor.

3 — Böyle kavranıyor, çünkü işçi sınıfı hareketi, harekete katılan ögelerin süreç içersinde gelişecek olan BİLİNÇLİ eylemi olarak görülmüyor. Kautsky'ye kalırsak şimdilik burjuvazinin «MİRAS PAYINDAN YARARLANALIM ve onu amaçlarımıza uyduralım.» Çünkü yukarıda belirtti, işçi sınıfı «engelleniyor» (ki doğrudur bu). Kautsky'nin hesabında dışarda bıraktığı bir öge var ki, gerçekte hesabın içindedir: İşçi sınıfı hareketi, bilinçlendikçe sınıf mücadelesini geliştirebilecek, sınıf mücadelesini geliştirdikçe de bilinçlenecektir. Devrim günlerine bu süreç sonucunda varılacaktır. İşçi sınıfı hareketinin bilinçlenmesi, hareketin içindeki sınıf ve katmanların bilinçlenmesi burjuvazinin koyduğu engellerin **kısmen** kaldırılmasından başka ne anlama gelir? İşçi sınıfı hareketi önündeki engelleri kaldıra kaldıra ilerlerken sosyalist sanatın ögelerini de yaratacaktır. Lenin'in kapitalist toplumdaki kültürler üzerine bir konuşmasında «Alırız» dediği «Sosyalist kültürün ögeleri»ni kim yaratacaktı?

Aynı partiden, bir başka sosyalist Hennrich Schulz'da bu yanlışı bir başka açıdan destekler. Der ki Schulz:

«Bir sosyal demokrat gençlik eğitimi savunulabilir mi? Sosyal demokrasi, bugün olduğu gibi, savaşan bir parti —vurguluyorum parti— olduğu sürece, bu soruya cevabım olumsuzdur. Gençlik edebiyatı parti çıkarlarının yaratılmasında ve propagandasının yapılmasında kullanılamaz. Parti politikasının bazı karanlık yanları vardır ve tek tek kişilerden öylesine büyük özveri bekler, o kadar büyük yoksunluklara katlanmasını ister ki, yerini başka hiç bir şeyin tutamayacağı tercih hakları çocukların elinden alınırsa, gençliğe ve altın saflıkları, dokunulmamışlıkları nedeniyle böylesine harika olan çocukluk yıllarına karşı günah işlemiş oluruz.»

«... Gelecek bağlamında ele alındığında ise, sosyalist eğitim bambaşka bir şeydir. Sosyal demokrasi artık bir parti olmaktan çıkıp toplumun sosyalizasyonuna ulaştığında, eğitim, toplum tarafından ve toplum için sosyalistçe düzenlenebilir ve düzenlenmelidir.[2]

Çocukların altın saflıkları, dokunulmamışlıkları palavrasını Kautsky de öne sürüyordu. İkinci alıntıda, dayanak olarak gösterilen bir devrim, bir parti anlayışı yatmaktadır.

İşçi sınıfı hareketi, devrimden -önce/devrimden- sonra diye ikiye ayrılmakta, politik ve ekonomik devrim öncesinde yapılacak iş olarak görülüp, ideolojik mücadelenin birçok ögeleri devrim sonrasına bırakılmaktadır.

Bu görüş bugün devrimi, iktidarı almaya kadar indirgemiştir. Oysa işçi sınıfı hareketi, ortaya varlığını koymasıyla hayatın her alanında burjuvaziye karşı kendini (teori ve pratik) koymalı, koyabilmelidir. Sosyalist toplumu bu konudaki bilinci, tecrübesi, deneyimleriyle, elde olan malzemesiyle kuracaktır. Parti de, işçi sınıfını yöneten, onların temsilcilerinin partisi değil, işçi sınıfı hareketinin partisi olmak durumundadır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz devrim ve parti anlayışının yanlışlıklarını dünya sosyalistleri büyük yenilgilerle yaşamışlardır. Alman Sosyal-Demokrat Partisi de bunların içinde. Birinci Dünya Savaşı öncesinde parti, işçileri «vatanı savunmak» tezleri altında burjuvazi için ölümlere gönderdi. Kulağımızda küpedir.

Buraya kadar, bir sosyalist çocuk edebiyatının gerekliliği üzerinde durduk. Kitabın öbür bölümlerine kısaca göz atmakta yarar var. İkinci bölümde Lamzsus olayı var. Savaşa karşı, savaşın iğrençliğini anlatan küçük bir kitap yazan Lamzsus ve tartışması meclislere kadar gider. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde 1921-23 yılları Alman Cumhuriyetinin okuma kitabı, matematik, fizik; biyoloji kitaplarının eleştirisi yapılır. «Çocuk Yığınları Edebiyatı - Proleter Çocuk Gruplarının Çalışmaları» adlı bölümden sonra, «Çirkef edebiyatı» üstüne yazılar gelir. Meclisten sosyalistlere karşın geçen «Gençliğin kötü ve pis yazılardan korunması yasası» ile ilgili görüşler var. Brecht'in, bu yasa bize karşı çıkıyor, çünkü pis yazı altında, Buffalo Bill adı altında bizi yasaklarlar demeye getirdiği, karşılığını anmak gerek.

«Kitap Eleştirileri» bölümünden sonra yer alan «Politik Amaç - Bir Çocuk Edebiyatı Teorisi İçin Yapıtaşları» adlı bölümde, W. Benjamin, Brecht, E. Bloch, J. Fuçik, A. Wedding ve Gorki'nin konu üzerine düşünceleri yer alıyor.

Politik Çocuk Kitabı'nın kendisi de, Sosyalist Çocuk Edebiyatı alanında, ülkemizdeki ilk teorik yapıtaşı olmaya hak kazanıyor. Tartışılmalı.

[1] *Politik Çocuk Kitabı*. Derleyen: Dieter Richter. Çeviri: Ümit Kıvanç, Mehmet Budak. Gözlem Yayınları, Şubat 1978.
[2] Yazıdaki bütün alıntılar söz konusu kitabın 39-44'üncü sayfalarından yapılmıştır.

SÜLEYMAN BULUT

«BİR ÖLÜMÜN TOPLUMSAL ANATOMİSİ» VE DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Bir ucu ağacın dalına bağlı ipin öbür ucunu boğazına geçirerek, söylendiği gibi intihar mı etmiştir Haydar? Bu ölüm bireysel bir olay mıdır? Yoksa toplumsal mı?

Atatürk Kültür Merkezi'nde, **Bir Ölümün Toplumsal Anatomisi** oyunu, Haydar'ın ölümünün bir onatomisini yapar. Anatomi, hayvanlarda ve bitkilerde yapı/organ ilişkilerini inceleyen bir bilim dalı. Oyunsa, Haydar'ın ölümünü benzeri yolla ele alır; Haydar, Haydar'ın ölümü, bu ölümle yaşadığı toplum, bu ölümle, toplumun kurum ya da organları arasındaki ilişkiler.

Bir Ölümün Toplumsal Anatomisi'ni, gerek içerik, gerek biçim olarak tiyatromuzun tartışılan sorunlarını bağrında taşıyan bir oyun olarak gördüm.

Türkiye'de tiyatro, 1960'lardan sonra serpilip gelişmeye başlayan Türkiye sosyalist hareketinin yanısıra, kendini bir tartışmanın içinde buldu: Dramatik tiyatro adıyla andığımız burjuva tiyatrosu, Epik tiyatro adıyla andığımız, diyalektik tiyatro, Marksist tiyatro.

Sınıf mücadelesi hayatın bütün alanını kapsayan bir mücadele olacağı için, dramatik tiyatronun karşısına epik tiyatronun dikilmesi doğal bir olgu. Ancak, epik tiyatro kavramını ilk ortaya atan Brecht, konu üzerinde geniş pratik, uygulamalarına, konu üzerinde sezgi ile yaklaşan büyük çabalarına karşın, epik tiyatronun sistemini kurmamıştı. Bu sistem boşluğu, kendinden sonraki tiyatrocuların, bir epik tiyatro ögeleri toplamı diyebileceğimiz Brecht mirasını, sistemin kendisi gibi saymalarına, Marksist estetiğin ögeleri olabilecek yaklaşımların, pek çok yönde esnekleştirmelerine imkân sağlıyordu.

Türkiye tiyatrosu da bu yanlış değerlendirmelerden nasibini aldı, birkaç başarılı epik tiyatro olayının yanında **(Aslye Nasıl Kurtulur?,** bu dönüm noktasının olayıydı belki de).

Epik tiyatro diye sahnede kuru, duygudan yoksun, oynamayan oyuncularla oynayan bir oyun görüldüğü için, giderek «epik ögeler sistemi» diyebileceğimiz, Brecht mirası, epik tiyatro sistemi adı altında mahkûm edildi. Gerekçe de şuydu: Epik tiyatro iyi güzel ama bize yabancı bir sistem, bizim kendi epik tiyatro diyebileceğimiz oyun türlerimiz var. Brecht'in epik tiyatro tezleri «kökü dışarda» ilan edilip, yerli «epik tiyatrolar» geliştirildi. İşte halk tiyatrolarının önemi o günlerde arttı. Ortaoyunları, seyirlik oyunlar epik tiyatronun hası denilerek, sahnelere sürüldü.

Oysa, belli bir toplumsal dönemin tiyatro estetiği olan bu oyun türleri, tek başlarına bugünün ne sorunlarını taşıyabilirlerdi ne de tiyatro olayı olabilirlerdi. Kısa bir süre sonunda gelinen sıfır noktası bunun bir göstergesi oldu.

Böylece bu iki yanlış anlayışı tüketti Türkiye tiyatrosu. Yapılması gereken, yaptığı biçim denemeleriyle değil, hayata bakış açısı, bunu tiyatrolaştırma çabalarıyla Brecht'i dikkate alıp, epik tiyatronun sistemleştirilmesine çalışmak, bunu yaparken, sistemin içinde bir öge olarak barındırabileceğimiz halk oyun türlerimizi kalkındırmaktı.

Yazarının «seyirlik Tregedya» olarak nitelediği, **Bir Ölümün Toplumsal Anatomisi,** bu doğrultuda bir çalışma olarak kendini gösteriyor.

Seyirlik oyunlarından yararlanılıyor, ama seyirlik oyunları başlı başına bir tiyatro olayı yapılmıyor, oyunun konusuna, dramatik tiyatronun bakış açısıyla (genel insandan yola çıkmak, insanların zaaf ve erdemleri üstüne oyun kurmak... v.b.) değil, epik tiyatronun bakış açısıyla yaklaşıyor. İnsan ilişkilerindeki sınıfsal belirlenme çok açık.

Gerek içerik, gerek biçim olarak tiyatromuzun tartışılan sorunlarını bağrında taşıyor, dediğim buydu.

Oyun, 27 Mayıs Devrimi'nden hemen sonraki günlerde başlar. Devrim hükümetinin kaymakamı, aralarında kan davası bulunan iki aileyi, Günyanlarla, Yemnioğullarını barıştırır. Bunda «Hükümet topraklarınızı alacak» tehdidini kullanır. İki düşman aile kız alıp verirler. Yemnioğullarının gelini Selvihan, çocuğa kalmayınca, evden kovulur. Kendi soylarından olan Haydar'ın anasının yanında kalmaya başlar. Selvihan'ı kendi evi de kabul etmemektedir. Çıkar çatışmaları bu düzeydeyken, iki aile içinde ortak bir başka düşman yetişir: Günyanlardan Haydar. Haydar, kentte işçidir, sosyalizmi benimsemiştir, toprakların dağıtılmasından dem vurup, adamlar «ayartmaktadır». Günyanlar, her şeyi bir yana bırakıp, bu «komünistin» peşine düşer, tuzak kurup boğarak, öldürürler Haydar'ı. Ağaca da asarlar ki, Haydar intihar etmiş görünsün.

Oyunun araştırması sürdükçe görürüz ki, herkes Haydar'ın intihar ettiğinde birleşmektedir. Hükümetin adamları da, Günyanlar da, Yemnioğulları da. Böyle olmasının nedeni de mülkiyete bakış açısı elbet.

Günyanlar ve Yemnioğulları büyük topraklara sahip iki aile, değil mülkiyete karşı çıkmak, hükümetin laftan öte gitmeyen toprak dağıtma söylentisi üzerine bütün düşmanlıklarını unutup dost olabilmekteler birbirleriyle. Devrim hükümetinin tutumuysa şu: kavga dövüş olmasın, yurtta huzur bozulmasın da altta kalanın canı da çıksa bir şey değişmez. Özellikle bu kaymakamla iletilir. Kaymakam, iki aileyi barıştırmakla uygarca bir iş yaptığını övünerek anlatır, gerisi onu ilgilendirmemektedir. Mülkiyetin korunmasından yanadır devrim hükümeti.

Günyanlı Haydar'sa, mülkiyete karşı bir anlayışla karşılarına gelmektedir; ezilmenin, sömürülmenin nedeni olarak mülkiyetin varlığını göstermektedir Haydar. Bu noktada aralarında karşıtlıklar, düşmanlıklar olan ama mülkiyetin korunmasında birleşen aileler, devrim hükümeti ve organları, mülkiyete karşı olan Haydar'ın karşısında sessiz bir birlik oluşturuverirler. Öldürüldüğünü bildikleri halde, «intihar» demektedirler.

Oyunun sahnelenme biçiminde takıldığımız birkaç noktaya gelince: oyuncular konusunda yargıya varacak konumda değiliz; epik oyunculuk nedir? Bu konunun tam aydınlığa çıkması gerekiyor öncelikle.

Oyunda kullanılan araştırmacılar, sürekli oyun dışından oyuna müdahale eder bir konumdaydılar. Oyunun ilk yarısının ortalarına dek çok sıkıcı bir izlemeyi getiriyordu, bu durum. Oyunun kendi içindeki gelişimi, araştırmacıların sorular sorarak ortaya çıkardıkları gerçeği vermeye elverişli. Şöyle düşünülmüş olabilir: Araştırmacıları ortada oynanan oyunun seyircisi yaparak, izleyicilere uzaktan bakma, seyrettirme imkânı sağlamak. Bu bir yöntemdir, kullanılabilir, ama iki ögeyi de tiyatro olayına sokarak. Oyunda araştırmacılar oyun dışı kalıyorlardı, bu da gelişimleri olmamasından doğuyordu sanırım. Oyunun sonuna doğru araştırmacıların, oyundaki kişilerle ilişkileri ortaya çıkınca onları da tiyatro olayının içinde gördük.

Seyirlik anlamıyla, epik tiyatronun uzaktan seyrettirme, özdeşleştirmeme ilkeleri arasında bir yakınlık vradır. Özdeşleştirmeme deyince Türkiye'de kavranılan biçimiyle psikolojik bir olaydan söz etmiyoruz. Sahne - seyirci ilişkisinde, sahnenin konusuna bakış açısı eleştirilse, bu eleştirellik izleyiciye ister istemez gececektir. Oyunun kendinde bu eleştirellik olduğundan, biz izleyiciler bu eleştirelliği göreceğiz. Dramatik tyiatro, epik tiyatro ayrımı basit bir üslup ayrımı değil, temelinde dünya görüşü ayrımıdır.

Teyp kullanma da izlemeyi aksatan ögelerden biriydi. Teypdeki gerçek konuşmadan, oyuncunun yanılsama konuşmasına geçerek, oyunun bir yanılsama olduğu, oyun olduğu gösterilmek istenmiş kanımca. Tiyatro olayının dışında kalarak, izlemeyi güçleştiren bir öge oluyor.

Oyun sürerken sahne gerisinde, seyircinin gördüğü alan içinde sürekli hareket, seyircinin izlemesini felce uğratıyor. Oyuncuların, sahnede sıralarını beklemelerinin de, oyuna seyirlik anlamında bir şey kattığını sanmıyorum.

Oyunun ilk bölümünün ilk yarısında yayılma ve durgunluk yok edilebilirse, çok çok rahat seyredilecektir.

Yılın en başarılı oyunlarından birini, **Bir Ölümün Toplumsal Anatomisi**'ni bunları düşünerek alkışladım.

SÜLEYMAN BULUT

Çevre sözcüğünün kapsamına insan yapısı çevre, toplumsal çevre ve bunların doğal çevreyle uyumu giriyor.

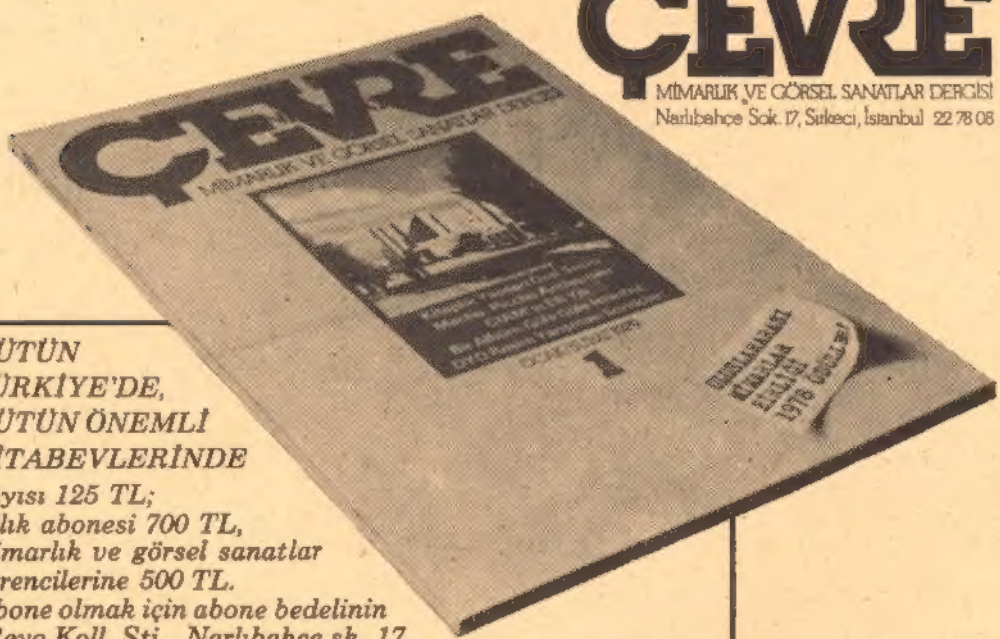
Bu çerçevenin içinde toplum bilimlerden ve kent planlamadan mimarlığa, iç mimarlığa, endüstri tasarımına, grafik ve görsel sanatların tümüne uzanan mesleklerin verimleri yeralıyor.

"ÇEVRE" bu konulardaki iletişimi, bilgi ve görgü aktarımını güçlendirmek için çıkıyor.

Çevrenin oluşumuyla doğrudan ilgili meslek adamları ve yaşadığımız **çevre**den sorumluluk duyan her aydın için çıkıyor.

ÇEVRE

MİMARLIK VE GÖRSEL SANATLAR DERGİSİ
Narlıbahçe Sok. 17, Sirkeci, İstanbul 22 78 08



BÜTÜN TÜRKİYE'DE, BÜTÜN ÖNEMLİ KİTABEVLERİNDE

Sayısı 125 TL;
yıllık abonesi 700 TL,
mimarlık ve görsel sanatlar öğrencilerine 500 TL.
Abone olmak için abone bedelinin "Reyo Koll. Şti., Narlıbahçe sk. 17, Sirkeci, İstanbul" adresine posta havalesiyle gönderilmesi, ya da Ziraat Bankası Sirkeci Şubesi 641/199 no.lu hesaba yatırılması yeterlidir.

Genel Dağıtım:
Yabancı Basın Tevziat Ltd. Şti., Barbaros Bulvarı, İstanbul

Mimarlık ve Görsel Sanatlar Alanında
Uluslararası Düzeyde İlk Dergi

REYO